CORPVS CVLTVS DEAE SYRIAE
(CCDS)

I. LES SOURCES LITTÉRAIRES
DEUXIÈME PARTIE

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR

M. J. VERMASEREN

TOME VINGT-HUITIÈME

CORPVS CVLTVS DEAE SYRIAE
(CCDS)

I. LES SOURCES LITTÉRAIRES
DEUXIÈME PARTIE

LEIDEN
E. J. BRILL
1972

Autel dédie à la Déesse Syrienne. — Rome, Musée Capitolin. Dessin: *codex Vat. Lat. 3439, f. 120 v.*

CORPVS CVLTVS DEAE SYRIAE
(CCDS)

1. LES SOURCES LITTÉRAIRES

DEUXIÈME PARTIE

PAUL-LOUIS VAN BERG

ÉTUDE CRITIQUE DES SOURCES MYTHOGRAPHIQUES GRECQUES ET LATINES

(SAUF LE *DE DEA SYRIA*)

AVEC UN FRONTISPICE ET UNE CARTE

LEIDEN
E. J. BRILL
1972

ISBN 90 04 03512 5

Copyright 1972 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIÈRES

Table des figures et cartes x
Note préliminaire xi
Bibliographie xiii
Abréviations xx

Introduction: La recherche et ses méthodes 1

I. Série A.— La légende de Sémiramis et le culte ascalonite de Dercéto 13

1. La naissance divine de Sémiramis 14
1°) Diodore et Ctésias (A 1), p. 14.— 2°) Formation du récit de Ctésias (de Babylone à Ascalon), p. 15.— 3°) Aspects religieux du récit de Ctésias, p. 20.

2. Fortunes diverses de la légende de Sémiramis . . . 28
A 2, p. 28.— A 3, p. 28.— A 4, p. 29.— A 5, p. 29.— A 6, p. 31.— A 7, p. 33.— A 8, p. 33.— A 9, p. 33.— A 10, p. 34.— A 11, p. 34.

3. Conclusion 36

II. Série B.— Dercéto et le catastérisme du poisson austral 37

1. Description des sources. 39
1°) GERMANICVS, *Aratea*, p. 39. — 2°) HYGINVS, *Astronomica*, p. 40.— 3°) *Scholia Basileensia in Germanici Aratea*, p. 41.— 4°) AVIENVS, *Aratea*, p. 41. — 5°) PS.-ERATOSTHENES, *Catasterismi*, p. 42. — 6°) ERATOSTHENES, *Catasterismorum fragmenta Vaticana*, p. 42.— 7°) *Aratus Latinus*, p. 43.— 8°) *Aratus Lat., recensio interpolata*, p. 43.— 9°) *Scholia Strozziana in Germanici Aratea*, p. 44.— 10°) *Scholia Theonis in Arati Phaenomena*, p. 44.— 11°) *Hermetis Trismegisti liber*, p. 45.

2. Le classement des sources 46
1°) Le problème 46
2°) Essai de classement 49
Tableaux comparatifs, p. 49.— B 9, B 11, p. 51. — B 13, p. 52.— B 14, p. 53.— B 16, p. 53.— B 3, p. 53.— B 5, p. 55.— B 6, B 7, p. 57.— B 17, p. 58.— B 1, p. 60.— B 18, p. 60.
3°) Conclusion 61
3. Ératosthène et la tradition des *Catastérismes* . . . 61
4. Le genre mythographique du catastérisme. 65
5. Le récit de Ctésias revu par Ératosthène 69
1°) Les traits communs, p. 70.— 2°) Les divergences, p. 70.
6. Conclusion 74

III. Série C.— Vénus et le catastérisme des Poissons zodiacaux 76
1. Vénus ou la Déesse Syrienne (C 1) 77
2. La métamorphose de Vénus. 78
C 7, p 78.— C 3, C 4, C 5, p. 79.
3. Une double métamorphose (Vénus et Cupidon) (C 6) 82
4. Un double sauvetage (C 2) 84
5. Notes complémentaires 85
C 8, C 9, C 10, p. 85.— Le tabou alimentaire (C 2, C 6), p. 85.— L'Euphrate, p. 85.
6. Conclusion 85

IV. Série D.— La nativité de la Déesse Syrienne 87
1. Le classement des sources. 87
D 1, p. 87.— D 2, p. 88.— D 3, p. 88.— D 4, p. 88.— D 5, p. 88.— D 6, p. 89.— Remarques sur D 1, D 6, D 3, p. 90.

2. Le récit de Nigidius Figulus (D 3) 91
1°) Mythe et mythographie, p. 91.— 2°) Analyse du mythe, p. 92.— 3°) Eléments théologiques, p. 94.
3. Conclusion 96

V. Série E.— Les héros lydiens et le culte ascalonite d'Atargatis-Dercéto 97
1. Mopsos à Ascalon 97
1°) Le fragment 17 de Xanthos de Lydie (E 1, E 2), p. 97.— 2°) Mopsos, p. 99.— 3°) Lydiens et Syriens, p. 101.— 4°) Atargatis, p. 102.— 5°) Ichthys, p. 104.
2. Caystros à Ascalon 106
E 3, p. 106.— E 4, p. 109.— E 5, p. 109.
3. Conclusion 109

VI. Série F.— Atarathes et Dea Syria à Damas 111
1. Damascus et Atarathes (F 1) 111
2. Damâs et Dionysos (F 2) 112
3. Conclusion 113

VII. Série G.— Héra-Atargatis à Ressaina (G 1) 114
1. Héra. 114
2. La source du Khabour 116
3. Conclusion 117

VIII. Conclusion 120

Appendice.— l'Attribution des scholies des Phénomènes à Théon d'Alexandrie 122

TABLE DES FIGURES ET CARTES

Fig. 1. La tradition manuscrite des *Phénomènes* d'ARATOS (schéma général) 48
Fig. 2. Le classement des sources de la série D 89
Fig. 3. La constellation du Poisson Austral. 118
Fig. 4. La constellation des Poissons zodiacaux. 119

Carte: Ras el Aïn et les sources du Khabour. . . à la fin du livre

NOTE PRÉLIMINAIRE

Ce volume accompagne le *Répertoire des sources littéraires relatives au culte de la Déesse Syrienne* publié dans la même collection. Il comprend l'étude critique des sources mythographiques grecques et latines, soit les n°s 1 à 66 du *Répertoire*. Les renvois aux textes reproduits dans ce dernier sont indiqués par la mention n° suivie d'un chiffre arabe en caractères italiques. La série H du *Répertoire* qui contient le récit du catastérisme de la Vierge céleste et n'appartient pas à proprement parler au cycle mythologique de la Déesse Syrienne, n'a pas été prise en considération.

L'étude des sources non-mythographiques a été remise à plus tard, parce qu'il nous a paru plus urgent de tirer au clair un certain nombre de problèmes mythologiques, et aussi parce que, dans le cas de la Déesse Syrienne, la mythologie n'a quasiment pas débordé le domaine des sources littéraires. Or, une enquête relative aux sources non-mythographiques eût fait constamment appel aux données de l'épigraphie, de la papyrologie et de l'archéologie, qui n'ont encore fait l'objet d'aucun classement systématique. Sans doute est-ce l'approche des monuments figurés qui est la plus malaisée: en effet, les identifications de la Déesse Syrienne foisonnent, sans que l'on puisse dans la plupart des cas les justifier sur le plan scientifique. Nous nous sommes donc contenté provisoirement d'ajouter à la deuxième partie du *Répertoire* quelques notes dépassant le cadre strictement philologique.

BIBLOGRAPHIE

A. SOURCES ANCIENNES

ATHENAEVS. — *Athenaei Naucratitae dipnosophistarum* libri XV, recensuit Georgius KAIBEL, Stutgardiae in aedibus B.G. Teubneri, vol. II, 1965 [1887].

LIBANIVS, *Progymnasm. ta.* — *Libanii opera*, recensuit Richardus FOERSTER, vol. VIII, Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, 1965 [1914].

LVCIANVS, *De dea Syria.* — *Luciani Samosatensis opera*, ex recensione Caroli IACOBITZ, vol. III, Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, 1872, pp. 341-363.

PORPHYRIVS, *De abstinentia.* — *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, iterum recognouit Augustus NAUCK, Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, 1886.

SERVIVS, *ad Aeneidem.* — *Seruii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, recensuerunt Georgius THILO et Hermannus HAGEN; vol. II, recensuit Georgius THILO, Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, 1884.

N.B. Les autres textes anciens reproduits dans ce volume sont empruntés aux *Fragmente der griechischen Historiker* et aux *Fragmenta Historicorum Graecorum*.

B. AUTEURS MODERNES

ABEL (F. M.). — *Géographie de la Palestine*, Paris, Lecoffre J. Gabalda et Cie (Études Bibliques), 2 vols., 1933-1938.

AVI-YONAH (M.). — Syrian Gods at Ptolemais-Accho, dans *IEJ* 9, 1 (1959), pp. 1-12.

BABUT (Daniel). — *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France (Publications de l'Université de Lyon), 1969.

BAETHGEN (Friedrich). — *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, Berlin, H. Reuthers Verlagsbuchhandlung, 1888.

BARDY (Gustave). — *Athénagore. Supplique au sujet des chrétiens*, introduction et traduction de G. BARDY, Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes), 1943.

BASTIDE (René). — La mythologie, dans *Ethnologie générale*, pp. 1037-1090, Paris, Gallimard, „Encyclopédie de la Pléiade", 1968.

BO (Domenico). — La lingua del „liber memorialis" di Ampelio e la questione cronologica che lo riguarda, dans *Ath.* 39, 1-2 (1961), pp. 134-168.

BOUCHÉ-LECLERCQ (A.). — *L'astrologie grecque*, Paris, E. Nourry, 1889. Réimpr. anast. Bruxelles, Culture et Civilisation, 1963.

BREYSIG (Alfredus). — *Germanici Caesaris Aratea cum scholiis*, edidit A. BREYSIG, Berolini sumptibus et formis Georgii Reimeri, 1867.

BURSIAN (C). — Zu Hyginus, dans *Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik*, 1866.

CAYLUS (A. C. Phil. Comte de). — *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines*, Paris, 7 vols., 1752-1767.

CHRIST (W.). — SCHMID (W.) — STAEHLIN (O.). — *Geschichte der griechischen Literatur* (cité *GGL*), München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Handbuch der Altertumswissenschaft I, 1-5) 5 vols., 1929-1948.

CONTENAU (Georges). — *La civilisation phénicienne*, Paris, Payot (Bibliothèque historique), 1949.

CRAMER (J. A.). — *Anecdota Graeca* e codicibus manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium descripsit J. A. CRAMER (cité *Anecdota Oxoniensia*), Oxonii e typographeo academico, vol. I, 1835.

CUMONT (Franz). — *Damascus* (*Iuppiter*), dans *RE*, vol. 4 (1901), col. 2035.

——— *Études syriennes*, Paris, Picard, 1917.

——— *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Geuthner, 1929.

——— *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, Geuthner (Publications de l'Institut Français d'Archéologie de Beyrouth), 1942.

——— *Lux perpetua*, Paris, Geuthner, 1949.

d'ARCY, WENTWORTH et THOMPSON. — *A Glossary of Greek Birds*, Oxford, University Press, 1895.

DECHARME (Paul). — *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904. Réimpr. anast. Bruxelles, Culture et Civilisation, 1966.

de MORGAN (Jacques). — *Manuel de numismatique orientale de l'Antiquité et du Moyen-Âge*, publication achevée sous la direction de K. J. BASMADJIAN, Paris, Geuthner, tome I, 1923-1936.

DESMEDT (Claire). — *Essai sur les Fables d'Hygin*, mémoire présenté pour l'obtention du grade de licenciée en philologie classique, Université Libre de Bruxelles, 1968.

DODDS (E. R.). — *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1965.

DOELGER (Franz Joseph). — 'IXΘYC, II Band: *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und in Christentum*, Münster in Westf., Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1922.

du MESNIL du BUISSON (Comte). — s.t. (L'offrande de poissons à Ishtar), dans *BSAF* (1943-1944), pp. 317-327.

DUPONT-SOMMER (André). — *Les Araméens*, Paris, Maisonneuve (L'Orient ancien illustré, n° 2), 1949.

DUSSAUD (René). — Notes de mythologie syrienne, dans *RA*, 4e série, 4 (1904), pp. 225-260.

——— *Topographie de la Syrie antique et médiévale*, Paris, Geuthner, 1927.

———La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras-Shamra, dans *RHR*, vol. 104 (1931), pp. 353-408.

ELIADE (Mircea). — *Images et symboles*, Paris, Gallimard (Les Essais, n° 60), 1952.

———*Aspects du mythe*, Paris, Gallimard (Idées, n° 32), 1963.

———*Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot (Bibliothèque scientifique), 1964².

ERREN (Manfred). — *Die Phainomena des Aratos von Soloi*, Untersuchungen zum Sach- und Sinnverständnis, Wiesbaden, Franz Steiner (Hermes Einzelschriften, Heft 19), 1967.

ESNOUL (Anne-Marie). — *La naissance du monde dans l'Inde*, dans *La naissance du monde*, pp. 331-365, Paris, Éditions du Seuil (Sources orientales, 1), 1959.

FESTUGIÈRE (A. J.). — *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

FRAENKEL. — *Aborras*, dans *RE*, vol. 1 (1894), col. 107.

GALLINI (Clara). — Katapontismós, dans *Stud. e Mat.* 34 (1963), pp. 61-90.

GAUCKLER (P.). — *Le sanctuaire syrien du Janicule*, Paris, Alphonse Picard, 1912.

GEFFCKEN (J.). — *Zwei griechischen Apologeten* (Aristides und Athenagoras), Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern), 1907.

GINOUVÈS (R.). — *Balaneutikê. Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque*, Paris, de Boccard (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 200), 1962.

GLUECK (Nelson). — *Deities and Dolphins*, London, Cassel, 1966.

GOOSSENS (Godefroy). — L'histoire d'Assyrie de Ctésias, dans *AC* 9 (1940), pp. 25-45.

——— *Hiérapolis de Syrie*, Université de Louvain, Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 3e série, fasc. 12, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1943.

——— *Asie occidentale ancienne*, dans *Histoire Universelle* I, pp. 289-495, Paris, Gallimard, „Encyclopédie de la Pléiade", 1956.

GRIFFITHS (J. C.). — The Flight of the Gods before Typhon: an unrecognized Myth, dans *Hermes* 88 (1960), pp. 374-376.

GUNDEL (Wilhelm). — *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*, Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie, München, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften (Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Abteilung, Neue Folge, Heft 12) 1936.

GUTHRIE (W. K. C.). — *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, Payot (Bibliothèque historique), 1956.

HANFMANN (George M. A.). — Lydiaka, dans *HSPh* 63 (1958), pp. 65-88.

HARDER (Christian). — *De Ioannis Tzetzae historiarum fontibus quaestiones selectae*, diss. inaug. Kiel., Kiliae, H. Fiencke, 1886.

HAUSSIG (H. W.). — *Wörterbuch der Mythologie*, I Abteilung, Stuttgart, Ernst Klett Verlag (2. Lieferung, pp. 219-312: Syrien, die Mythologie der Ugariter und Phönizier, von Marvin H. POPE und Wolfgang ROELLIG), 1962.

HAUSSLEITER (J.). — *Ei*, dans *RLAC*, vol. 4 (1959), coll. 731-745.

HEMMERDINGER (B.). — Théon d'Alexandrie et le commentaire des Phénomènes d'Aratos, dans *REG* 70 (1957), p. 239.

HERTER. — *Xanthos* (25), dans *RE*, vol. IX A 2 (1967), coll. 1353-1374.

HOEFER (Th.). — *Syria* (2), dans ROSCHER, vol. 4 (1915), coll. 1630-1642.

HULTSCH. — *Eudoxos* (8), dans *RE*, vol. 6 (1907), coll. 930-950.

JACOBY (Felix). — *Ktesias*, dans *RE*, vol. 11 (1922), coll. 2032-2073.

JUNG (C. G.). — *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, Librairie de l'Université, Georg et Cie, 1967 [éd. en langue allemande: 1953].

KERN (Otto). — *Orphicorum Fragmenta*, collegit Otto KERN, Berolini apud Weidmannos, 1963² [1922].

KNAAK. — *Diognetus Erythraeus*, dans *RE*, vol. 5 (1905), col. 785.

KOLDEWEY (Robert). — *Das wieder erstehende Babylon*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1914³.

KRUSE (Gr.). — *Mopsos*, dans *RE*, vol. 16 (1933), coll. 241-243.

LABORDUS (L. W.). — *De astronomische mythen in de griekse literatuur van Homeros tot Aratos*, een mythographisch onderzoek, Amsterdam, Uitgeverij H. J. Paris (Diss. Leiden), 1946.

LAFFRANQUE (Marie).—*Poseidonios d'Apamée*, Paris, Presses Universitaires de France (Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Paris, série „Recherche", tome 13), 1964.

LAGRANGE (Marie-Joseph). — *Études sur les religions sémitiques*, Paris, Victor Lecoffre (Études bibliques), 1903.

LAMBRECHTS (P.) et NOYEN (P.). — Le culte d'Atargatis dans le monde grec, dans *Nouvelle Clio* 6 (1954), pp. 258-277.

LAUDIEN (A.). — *Studia Ovidiana*, Diss. inaug., Greifswald, Adler, 1905.

LEHMANN-HAUPT. — *Semiramis*, dans ROSCHER, vol. 4 (1915), coll. 678-702.

LENSCHAU (Th.). — *Semiramis*, dans *RE*, suppl. 7 (1950), coll. 1204-1212.

LLOYD (Seton). — *Early Anatolia*, London, Penguin Books, 1956.

MAAS (Ernestus). — *Commentariorum in Aratum reliquiae*, collegit, recensuit prolegomenis indicibusque instruxit E. MAAS, Berolini apud Weidmannos, 1898.

MARTIN (Jean). — *Histoire du texte des Phénomènes d'Aratos*, Paris, Klincksieck, 1956.

MARX (F.). — *Avienus*, dans *RE*, vol. 2 (1896), coll. 2386-2391.

MORENZ (S.). — *La religion égyptienne*, Paris, Payot (Les religions de l'humanité), 1962.

MOUTERDE (René). — Cultes antiques de la Coelésyrie et de l'Hermon, dans *MUSJ* 36, 2 (1959), pp. 53-87.

NILSSON (Martin P.). — *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, Paris, Payot (Bibliothèque historique), 1955.

——— *Geschichte der griechischen Religion* (cité *GGR*), München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Handbuch der Altertumswissenschaft, 5, 2, 1-2), 2 vols., 1961².

NOTH (Martin). — *Histoire d'Israël*, Paris, Payot (Bibliothèque historique , 1970².

ΟΡΛΑΝΔΟΣ ('Αναστ. Κ). — Βεροίας ἐπιγραφαὶ ἀνέκδοτοι, dans 'Αρχ. Δελτ. 2 (1916), pp. 144-163.

PARROT (André). — *Babylone et l'Ancien Testament*, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé S. A. (Cahiers d'archéologie biblique, n° 8), 1956.

PEASE (Arthur Stanley). — *M. Tulli Ciceronis de natura deorum*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1958, 2 vols.

PEETERS (Félix). — *Les „Fastes" d'Ovide* — Histoire du texte, Bruxelles, Librairie Falk et Fils, Georges van Campenhout Succr. 1939.

PHYTIAN-ADAMS (W. J.). — History of Askalon, dans *PEF*, Quarterly Statement 53 (1921), pp. 76-90.

PICARD (Charles). — Sur l'Atargatis-Derkétô des Thermes d'Aphrodisias en Carie, dans *Hommages à J. Bidez et F. Cumont*, Bruxelles „Collection Latomus", s.d. (1949), vol. II, pp. 257-264.

———Une Atargatis méconnue à Leptis Magna, dans *RA* 37 (1951), pp. 231-233.

PIRENNE (Jacqueline). — La religion de Hiérapolis de Syrie au début de notre ère à la lumière des documents récemment exhumés à Hatra, dans *Sacra Pagina* I (1958), pp. 288-299.

RADET (Georges). — *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades (687-546)*, Paris, Thorin et Fils (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 63), 1893.

ROBERT (Carolus). — *Eratosthenis catasterismorum reliquiae*, recensuit C. ROBERT. Accedunt prolegomena et epimetra tria. Berolini apud Weidmannos, 1878.

ROELLIG (Wolfgang). — *Atargatis*, dans HAUSSIG, *Wörterbuch der Mythologie*, vol. 1, fasc. 2 (1962), pp. 244-245.

RONZEVALLE (S.). — Les monnaies de la dynastie de ʿAbd-Hadad et les cultes de Hiérapolis-Bambycé, dans *MUSJ* 23, 1 (1940), pp. 3-82 et pl. I-IV.

ROSTAGNI (A.). — *Storia della letteratura latina*, Torino, Utet, 1964², 2 vols.

ROUGIER (Louis). — *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, Presses Universitaires de France (Mythes et Religions, n° 37), 1959.

ROUSSEL (Pierre). — Règlements rituels, dans *Mélanges Holleaux*, Paris, Picard (1913), pp. 265-279.

———*Délos, colonie athénienne*, Paris, de Boccard (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 111), 1916.

ROUSSEL (Pierre) et LAUNEY (Marcel). — *Inscriptions de Délos* — Dédicaces postérieures à 166 avt. J.-C. (nos 2220-2528), Paris, H. Champion (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), 1937.

RUGE (W.). — *Mopsu(h)estia*, dans *RE*, vol. 16 (1933), coll. 243-250.

——— *Mopsukrene*, dans *RE*, vol. 16 (1933), coll. 250-251.

SACHAU (Eduard). — *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883.

SAFAR (Fuad). — Inscriptions of Hatra, dans *Sumer* 9, 1 (1953), pp. 7-20.

SCHANZ (M.) — HOSIUS (C.) — KRUEGER (G.). — *Geschichte der römischen Literatur* (cité *GRL*), München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Handbuch der Altertumswissenschaft 8,1-8,4), 1907-1935, 5 vols.

SERVIER (Jean). — *Les portes de l'année*, Paris, Robert Laffont (Les voies de l'homme), 1962.

SEYRIG (Henri). — Stèle d'un grand-prêtre de Hiérapolis, dans *Syria* 20 (1939), pp. 183-188.

SHEPPARD (H. J.). — Egg Symbolism in Alchemy, dans *Ambix* 6 (1958), pp. 140-148.

SMITH (W. Robertson). — Ctesias and the Semiramis Legend, dans *EHR* 2 (1887), pp. 303-317.

———*Die Religion der Semiten*, autorisierte deutsche Übersetzung aus dem Englischen, nach der zweite Auflage der „Lectures on the Religion of the Semites" von Dr. R. STUEBE, Freiburg, Mohr, 1899.

SOKOLOWSKI (Franciszek). — *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, de Boccard (École Française d'Athènes, Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers savants, fasc. 9), 1955.

——— *Lois sacrées des cités grecques* (supplément), Paris, de Boccard (École Française d'Athènes, Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers savants, fasc. 11), 1962.

SOURDEL (D.). — *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, Paris, Geuthner (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, tome 53), 1952.

STEIER. — *Taube*, dans *RE*, vol. II, 4 (1932), coll. 2495-2500.

STOCKS (H.). — Studien zu Lukians „De Syria Dea", dans *Berytus* 4 (1937), pp. 1-40.

STOLL. — *Asias*, dans ROSCHER, vol. I (1890), col. 609.

SWOBODA (Antonius). — *P. Nigidii Figuli operum reliquiae*, collegit emendauit enarrauit, quaestiones Nigidianas praemisit A. SWOBODA, Amsterdam, Verlag Adolf M. Hakkert, 1964 [Vindobonae 1889].

TURCAN (Robert). — L'œuf orphique et les quatre éléments, dans *RHR* 160 (1961), pp. 1-23.

VAN WAGENINGEN (J.). — *Commentarius in M. Manilii Astronomica*, Amsterdam, Verhand. Akad. Wetenschappen, 1921.

VIAN (Francis). — Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales, dans *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958, Paris, Presses Universitaires de France (Travaux du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg), 1960, pp. 17-37.

VON OPPENHEIM (Baron Max). — *Tell Halaf*, Paris, Payot (Bibliothèque historique), 1939.

WIDENGREN (Geo). — *Les religions de l'Iran*, Paris, Payot (Les religions de l'humanité), 1968.

WOLFF (Werner). — *Naissance du monde, concepts et symboles de la création selon la Bible*, Neuchâtel, la Baconnière, 1956.

WRIGHT (Thomas). — *Early Travels in Palestine*, comprising the narratives of Arculf, Willibald, Bernard, Saewulf, Sigurd, Benjamin of Tudela, Sir John Maundeville, de la Brocquière, Maundrell; London, H. G. Born, York Street, Covent Garden, 1848.

ABRÉVIATIONS UTILISÉES

1° *Pour les titres de revues et de périodiques*

Ambix	*The Journal of the Society for the Study of Alchemy and early Chemistry.*
AC	*L'Antiquité Classique*, Louvain.
'Αρχ. Δελτ.	'Αρχαιολογικὸν Δελτίον.
Ath.	*Athenaeum. Studi periodici di Letteratura e storia dell' Antichità*, Pavia.
Berytus	*Berytus, Archaeological Studies.*
BSAF	*Bulletin de la Société nationale Antiquaires de France.*
EHR	*English Historical Review.*
HSPh	*Harvard Studies in Classical Philology.*
Hermes	*Zeitschrift für klassische Philologie.*
IEJ	*Israel Exploration Journal.*
MUSJ	*Mélanges de l'Université St. Joseph*, Beyrouth.
Nouvelle Clio	*La Nouvelle Clio—Revue mensuelle de la découverte historique.*
PEFQS	*Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.*
RA	*Revue archéologique.*
REG	*Revue des Études Grecques.*
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions.*
Stud. e Mat.	*Studi e Materiali di Storia delle Religioni.*
Sumer	*Sumer, a Journal of Archaeology in Iraq*, Bagdad.
Syria	*Syria, Revue d'Art Oriental et d'Archéologie.*

2° *Pour les mélanges et les recueils généraux*

CIG	*Corpus Inscriptionum Graecarum.*
FGrH	JACOBY, *Fragmente der Griechischen Historiker.*
FHG	MUELLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum.*
GGM	MUELLER, *Geographici Graeci Minores.*
IG²	*Inscriptiones Graecae²*.
IGLS	*Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie.*
RLAC	*Reallexikon für Antike und Christentum.*
RE	PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft.*
RIB	*The Roman Inscriptions of Britain.*
ROSCHER	ROSCHER, *Ausfürliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.*
Sacra Pagina	*Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica*, Bruxelles-Louvain, J. Coppens, A. Descamps, E. Massaux, 1958, 2 vols.
SVF	von ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta.*

INTRODUCTION

LA RECHERCHE ET SES MÉTHODES

Bien que la Déesse Syrienne n'ait jamais connu la notoriété dont jouirent dans l'empire romain une Cybèle ou un Hercule de Tyr, une Isis ou un Mithra, les témoignages relatifs à son culte se répartissent dans toutes les catégories de sources antiques: sources littéraires en langue grecque, latine, araméenne, syriaque, arménienne et arabe, documents épigraphiques en grec, en latin et en différents dialectes araméens, sources papyrologiques, numismatiques et archéologiques, retrouvées d'un bout à l'autre de l'empire, du mur d'Hadrien à Hatra et de Dacie en Egypte.

Lorsque, piqué de curiosité pour cette personnalité divine mal connue, nous décidâmes d'approfondir l'étude des sources mythographiques gréco-romaines, nous fûmes dérouté dès le premier contact avec la littérature moderne par une immense variété d'interprétations et d'utilisations des faits en apparence les moins significatifs. Chaque école de mythologues avait imprimé sa marque dans la bibliographie de cette déesse et au cours du dépouillement il apparut de plus en plus clairement que bien des chercheurs s'étaient laissé guider par des théories préétablies ou par leur connaissance intuitive des faits religieux; ils avaient parfois même succombé à la tentation de lire entre les lignes quelques-uns des fragments souvent fort minces qui sont parvenus jusqu'à nous. Sans cela, ils n'auraient pu faire de ces textes des exégèses aussi différentes.

Pour illustrer ce manque d'objectivité, nous avons choisi à dessein le fragment 17a de XANTHOS DE LYDIE: c'est le texte le plus court, mais aussi celui qui fit couler le plus d'encre. Voici le document, qu'ATHÉNÉE cite d'après le Περὶ Ἀσίας de MNASÉAS DE PATARA:[1]

Καὶ μικρὸν προελθὼν (*sc.* Mnaseas) πάλιν φησίν· ἡ δέ γε Ἀταργάτις, ὥσπερ Ξάνθος λέγει ὁ Λυδός, ὑπὸ Μόψου τοῦ Λυδοῦ ἁλοῦσα κατεπον-

[1] N° *58*.

τίσθη μετὰ Ἰχθύος τοῦ υἱοῦ ἐν τῇ περὶ Ἀσκάλωνα λίμνῃ διὰ τὴν ὕβριν καὶ ὑπὸ τῶν ἰχθύων κατεβρώθη.

« Un peu plus loin il ajoute encore: « C'est précisément cette Atargatis qui, selon Xanthos de Lydie, capturée par Mopsos le Lydien à cause de sa conduite outrageante fut jetée avec son fils Ichthys dans l'étang qui est près d'Ascalon et dévorée par les poissons ». »

Ce fragment intrigue les mythologues depuis plus d'un siècle. A vrai dire, ces derniers ne se sont pas autant préoccupés de savoir comment un personnage lydien avait pu intervenir aussi inopinément dans un centre cultuel du Sud de la côte palestinienne, que d'identifier le dieu fils d'Atargatis, le mystérieux Ichthys, dont personne ne savait rien.

1. Le premier commentaire de ce texte qui ne remonte pas à un passé trop éloigné, est celui de Robertson SMITH, publié en 1887 dans l'*English Historical Review*.[1] Il pose le problème dans les termes suivants: selon un récit de CTÉSIAS,[2] Dercéto [3] aurait eu d'un jeune Syrien une fille qui devint la reine Sémiramis. Après la naissance de l'enfant, la déesse prit conscience de son inconduite, fit disparaître le père et se jeta dans l'étang d'Ascalon où elle se transforma en poisson. Or le fragment de XANTHOS n'attribue à la déesse qu'un fils. L'auteur cherche donc à déterminer lequel de ces deux enfants faisait partie du mythe originel:

> « There can, I think, be no doubt that in the original story Derceto had no daughter, but only a son, who was a fish god as she herself was a fish goddess. Semiramis was not the daughter of Derceto, but another type of the same deity, and Ctesias makes her the daughter of the goddess by eliminating the son. There was no place in the myth for a son and a daughter. In fact, the fish god, son of the divine queen of Hierapolis, and sharer of her sanctuary, appears in Ctesias in another connexion as Ninyas son of Semiramis. Ninyas living « like an invisible god », hidden in his palace and surrounded by concubines and eunuchs, is not at all like a real Assyrian king; but he is exactly the type of a

[1] SMITH, Ctesias and the Semiramis Legend, p. 315.
[2] N° 3.
[3] A propos des différents noms sous lesquels on pouvait désigner la Déesse Syrienne, voir ci-dessous, p. 13, n. 1 et p. 28.

Semitic god holding the second place in an Astarte temple, enthroned in the adytum, and surrounded by *hierodouloi* and *galli*. His story is simply the translation into a narrative form of a description of the divine son as worshipped with his mother in the great temple of Hierapolis. And with this his name agrees, for Ninyas can be nothing else than the Syriac *nūn*, « fish », or its diminutive *nūnōs*, « little fish », in fact the *ichthys* of Xanthus. »

Dans cette explication « confusionniste » à l'excès, l'auteur joue sur des équivalences posées arbitrairement, utilisant tantôt la phénoménologie, tantôt la linguistique selon les besoins de sa démonstration. Comme certains de ses successeurs, il est convaincu que les dieux furent d'abord zoomorphes avant de devenir anthropomorphes, et croît reconnaître partout des souvenirs de leur premier état.

2. Dix ans plus tard, il reprend la question sous un angle différent,[1] en rapprochant cette fois le récit attribué à XANTHOS d'un autre, trouvé dans les *Fables* d'HYGIN,[2] où l'on raconte que Vénus et son fils Cupidon, poursuivis par le Géant Typhon se jetèrent dans l'Euphrate et se transformèrent en poissons:

« Nach einer Sage, die dem Culte von Hierapolis und Askalon gemeinsam ist, stürzten sich Atargatis und ihr Sohn in das Wasser — an der ersten Stätte in den Euphrat, an der zweiten in den heilige Teich beim Tempel nahe der Stadt — und wurde in Fische verwandelt. Das ist nur eine andere Ausgestaltung der Idee . . . dass der Gott starb, d. h. in menschlicher Gestalt zu existieren aufhörte, dass aber sein Leben in die Gewässer überging, an denen er begraben liegt, und wiederum ist diese Vorstellung nur eine Theorie, um das göttliche Wasser oder den göttlichen Fisch mit den anthropomorphen Vorstellungen in Einklang zu bringen. »

Une fois encore, zoomorphisme primitif et équivalence des personnages sont posés en principe. De plus, ce commentaire ne rend nullement compte des particularités des deux récits: les mythes sont une façon imagée de dire les choses, mais ce qui a motivé le choix de telle image plutôt que d'une autre n'est pas pris en considération.

3. En 1903, le père LAGRANGE, toujours partisan du zoomorphisme, suggère une autre explication à l'origine de ces mythes.[3]

[1] SMITH, *Die Religion der Semiten*, p. 135.
[2] N° *43*.
[3] LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, p. 130.

> «La déesse elle-même, Dercéto, était certainement une déesse-poisson . . . L'esprit grec, sous l'influence de l'évhémérisme, s'était ingénié à trouver des origines historiques à ce culte qu'il trouvait bizarre. Les uns disaient qu'elle s'était précipitée dans le lac et avait été changée en poisson, d'autres qu'elle y avait été jetée par Moxos de Lydie avec son fils et dévorée par les poissons.»

Dans ce passage qui fait allusion aux récits de CTÉSIAS et de XANTHOS, nous relevons la même attitude intellectuelle que dans les cas précédents: la théorie passe avant les faits. Or, LAGRANGE aurait dû savoir qu'au moment où CTÉSIAS et XANTHOS rédigèrent leurs ouvrages, l'évhémérisme n'existait pas encore.

4. L'année suivante, DUSSAUD conduit la recherche dans une autre direction. Le *De dea Syria* attribué à LUCIEN DE SAMOSATE fait état d'un σημήϊον (édicule ou enseigne) qui se trouvait dans le temple de Hiérapolis entre les statues d'Atargatis et de son parèdre Hadad; le rédacteur affirme ne pas savoir à quel dieu attribuer cette figure „qui n'est en rien semblable aux autres statues".[1] DUSSAUD en tire l'idée d'une triade divine hiérapolitaine et croit en avoir la confirmation lors de la découverte en Syrie de dédicaces mentionnant un dieu Simios et peut-être une déesse Simia. Appliquant aussitôt ces données nouvelles au fragment de XANTHOS, il écrit:[2]

> «La confusion inextricable dont témoignaient les divers fragments grecs et latins sur Atargatis s'atténue sensiblement, et nous sommes en état d'apprécier les déformations subies par le mythe. Xanthus le Lydien rapporte qu'Atargatis, faite prisonnière par le Lydien Mopsus, fut jetée dans un lac près d'Ascalon avec son fils Ichthys. Nous savons maintenant qu'Ichthys est Simios et non Dagon comme on le dit souvent. Chez Diodore de Sicile, Simios est devenu un beau jeune homme anonyme dont s'éprend Atargatis. De leur union naît une fille, Sémiramis, simple déformation onomastique de Simia. Atargatis, honteuse de son action, fait noyer le jeune homme — on saisit le lien avec Ichthys — et expose la fille dans un désert où elle est nourrie par des colombes.»

Mêlant les lieux et les époques dans son désir de mettre de l'ordre dans les données mythologiques, DUSSAUD ne s'interroge nullement sur les circonstances qui ont permis les changements d'identité

[1] LVCIANVS, *De dea Syria* 33.
[2] DUSSAUD, Notes de mythologie syrienne, p. 257.

du dieu Simios. Une autre erreur de méthode tient dans le fait qu'il considère à priori toutes les branches de la tradition comme dérivant d'un mythe originel unique.

5. En 1928, DOELGER pensait avoir trouvé une meilleure solution au problème de l'identification d'Ichthys:[1]

> „Nun haben wir durch den Lydier Xanthos erfahren, dass eine Legende den Sohn der Atargatis 'IXΘYC nannte. Nach den morgenländischen Mythologien, die einen jugendlichen Gott Adonis als Geliebten mit der Göttin Aphrodite verbinden, liegt es nahe, diesen jungen 'IXΘYC in dem ʿAtē oder Adonis wiederzuerkennen. Im zusammenhang mit diesem 'IXΘYC, dem Sohne der Derketo Atargatis, gewinnt erhöhte Bedeutung, was der Aristotelesschüler Klearchos von Soloi auf Cypern um 300 v. Chr. in seinem Buch über die Wassertiere berichtet: « Der Fisch ἐξώκοιτος, den einige Adonis nennen, hat seinem Namen deswegen bekommen weil er oft ausserhalb des Wassers der Ruhe Pflegt . . . »

Le lien entre Ichthys et Adonis est bien ténu. Le fait qu'Ichthys est le fils d'Atargatis et Adonis l'amant d'Aphrodite signifierait donc qu'Ichthys est un autre nom d'Adonis? Faut-il comprendre qu'Adonis est également un dieu-poisson? Pourquoi refuser à Ichthys toute individualité? Est-il si inconcevable que Ichthys ne soit que lui-même?

6. En 1930, le déchiffrement des tablettes cunéiformes ugaritiques révéla au monde la mythologie phénicienne du deuxième millénaire et l'existence d'une déesse nommée Asherat-Yam, c'est-à-dire Asherat-de-la-mer, parèdre du dieu Hadad. Affirmant qu'Asherat avait été supplantée à un moment donné par Atargatis (la chose reste d'ailleurs à prouver), DUSSAUD pense expliquer grâce à cette succession certaines particularités des récits de CTÉSIAS et de XANTHOS:[2]

> « car nous verrons ci-après qu'Asherat, parèdre de Hadad, a été supplantée à basse époque par Atargatis et, dans ces conditions, il n'est pas surprenant de voir cette dernière revêtir la qualité de déesse de l'eau au point de prendre, plus ou moins, à l'occasion, une forme de poisson, ou d'avoir pour fils Ichthys . . . »

[1] DOELGER, *Ichthys*, vol. 2, pp. 247-248.

[2] DUSSAUD, La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras-Shamra, p. 370.

Explication qui n'explique rien. La succession que fait remarquer DUSSAUD n'éclaire en rien les personnalités d'Atargatis et d'Ichthys, pas plus que le récit mythique qui les met en scène.

7. La thèse de GOOSSENS sur Hiérapolis parut en 1943. L'auteur mentionne le mythe au passage:[1]

> « . . . on racontera encore qu'elle (la déesse) s'était jetée dans le lac sacré d'Ascalon avec son fils Ichthys et avait été dévorée par les poissons. »

Notons qu'aucune source ne dit qu'Atargatis se jeta elle-même avec Ichthys dans le lac d'Ascalon.

8. Toujours en 1943, le Comte du MESNIL du BUISSON reprend l'idée que ces divinités étaient originellement zoomorphes, et la complète par des considérations sur le totémisme. Les dieux-poissons auraient symbolisé à l'origine des clans-poissons. En ajoutant à Atargatis et Ichthys le Poséidon ichthyomorphe représenté sur les monnaies d'Ascalon, il crée une triade ascalonite, et écrit à propos des anciens totems:[2]

> « A Ascalon, ces dieux s'étaient assez bien conservés à l'époque historique, sous la forme d'une triade ainsi composée: un dieu père à queue de poisson, qu'on appelait peut-être Dagon sur la côte philistine, le même sans doute que Glaucos ou le Triton d'Itanus; puis une déesse de même type, Derkéto, nom qui présente le même squelette consonnantique qu'Atargatis; enfin un dieu fils d'Atargatis, Ichthys, changé en poisson auprès d'Ascalon; c'était une façon tardive d'expliquer la forme, en réalité originelle de ce dieu. »

9. En 1959, sur la base d'une inscription très mutilée, le père MOUTERDE [3] assimile Ichthys à Mélicerte, fils de la déesse Leucothée. Cette inscription, retrouvée dans le massif de l'Hermon et copiée par PUCHSTEIN, porterait: Ἔτους οφ' μηνὸς Λῴου ς' θεᾶς Μοιθουτουραιο . . . MOUTERDE propose de lire: . . . θεᾶς μοίθου τοῦ ῥαι‹σ›[θέντος] et traduit: à la déesse du mythe de l'enfant noyé.

Dans son commentaire, l'auteur explique ainsi le participe ῥαισθέντος:

[1] GOOSSENS, *Hiérapolis de Syrie*, p. 62.
[2] du MESNIL du BUISSON, L'offrande de poissons à Ishtar, p. 326.
[3] MOUTERDE, Cultes antiques de la Coelésyrie et de l'Hermon, pp. 78-80.

« allusion (pour désigner Leukothéa) au mythe des déesses Ino-Leukothéa et Derkéto, se jetant avec leur fils, Mélicerte ou Ichthys, dans la mer ou dans un lac. »

Et d'appuyer cette déduction en comparant avec le fragment de XANTHOS repris ci-dessus, un texte d'APOLLODORE:[1]

'Ινὼ δὲ τὸν Μελικέρτην εἰς πεπυρωμένον λέβητα ῥίψασα, εἶτα βαστάσασα, μετὰ νεκροῦ τοῦ παιδὸς ἥλατο κατὰ βυθῶν· καὶ Λευκοθέα μὲν αὐτὴ καλεῖται, Παλαίμων δὲ ὁ παῖς, οὕτως ὀνομασθέντες ὑπὸ τῶν πλεόνων.

„Ainsi", dit-il, „l'identité de la déesse Leukothéa est établie: c'est l'Atargatis-Derkéto des Syriens; . . ."

Sous la plume de MOUTERDE, les valeurs sont inversées: Atargatis est devenue avec le temps un personnage plus familier, et c'est elle qui cette fois permet d'identifier une autre déesse; tandis qu'Ichthys apporte sans doute des précisions supplémentaires concernant Mélicerte. Depuis le moment où Robertson SMITH faisait d'Ichthys un autre nom de Ninyas, l'attitude fondamentale n'a pas changé: comprendre une divinité c'est l'identifier, et l'identifier c'est affirmer que son nom dissimule celui d'une autre.

Nous arrêterons là cette revue déjà trop longue des sorts divers que l'on fit au fragment 17a de XANTHOS DE LYDIE. Signalons encore cependant l'affirmation catégorique de ROELLIG qui écrit en 1962 dans un *Wörterbuch der Mythologie*, s.v. *Atargatis*: „*Mythologisch wissen wir von ihr nichts*".[2]

En bref, les uns avaient recherché les origines du récit contenu dans le fragment de XANTHOS en se fondant sur ce que leur époque croyait savoir des origines de la pensée mythique en général[3] et en appliquant prématurément des notions telles que totémisme, thériomorphisme, anthropomorphisation, évhémérisme, etc. . . . , tandis que les autres avaient proposé d'assimiler Ichthys à différentes divinités mieux connues dans le monde sémitique, sans

[1] APOLLODORVS, *Bibliotheca* 3, 4 (texte cité par MOUTERDE, *l.l*).

[2] HAUSSIG, *Wörterbuch der Mythologie*, s.v. *Atargatis*, fasc. 2, 1962, p. 245 [W. ROELLIG].

[3] *Cf.* BASTIDE, La mythologie, p. 1051.

apporter pour autant plus de lumière sur ce personnage énigmatique.[1]

Il faut noter également que ces mythologues ne semblent jamais avoir mis en doute l'authenticité du fragment attribué à XANTHOS, ni essayé de confronter celui-ci avec la mentalité religieuse du milieu du 5e siècle; c'est en 1967 seulement que l'article *Xanthos* donné par HERTER à la *Real-Encyclopaedie* fit remarquer que le texte cité au 2e siècle par MNASÉAS, ne constituait peut-être pas une citation littérale.[2] En outre, pour avoir lu trop vite, cité de mémoire ou confondu des sources différentes, beaucoup d'auteurs raisonnèrent sur des faits qui n'apparaissent dans aucun texte, ce qui oblitère inmanquablement les résultats obtenus.[3] Par contre, personne n'a fait jusqu'à présent ce qui semble s'imposer comme condition préalable à toute étude approfondie, à savoir la recherche et l'analyse systématique du matériel effectivement disponible et en particulier une étude d'ensemble des traditions mythographiques relatives à la Déesse Syrienne.[4]

Ce travail préliminaire est pourtant indispensable, car il est le seul à pouvoir établir la distinction entre les éléments utilisables

[1] Nous n'avons pas voulu allonger inutilement ce chapitre par l'examen détaillé de la position de chaque auteur du point de vue méthodologique. Reprendre l'histoire des études mythologiques pendant les cent dernières années à travers le cas d'Atargatis n'aurait certes pas manqué d'intérêt, mais cela n'aurait pas fait progresser notre recherche. On trouvera deux brèves mais substantielles esquisses de l'évolution de ces études dans l'article de BASTIDE: La mythologie, pp. 1037-1090 et dans l'ouvrage de GUTHRIE: *Les Grecs et leurs dieux*, pp. 13-40 (concerne plus particulièrement la mythologie grecque).

[2] *RE*, s.v. *Xanthos*, vol. IX A 2 (1967), col. 1366 [HERTER].

[3] Reprenons la liste d'exemples donnée ci-dessus (pp. 2-6): en 1) SMITH ne tient aucun compte du fait que l'action est située à Ascalon et non à Hiérapolis. En 2) l'auteur ne se souvient pas que, dans le fragment de XANTHOS, Atargatis ne s'est pas jetée à l'eau volontairement. En 4): le récit de DIODORE dit que Dercéto fit «disparaître» le jeune homme, et non qu'elle le fit «noyer». Le «lien avec Ichthys» est donc très problématique. En 7): *cf.* 2). En 8): aucune source ne dit qu'Ichthys se changea en poisson. En 9), le lecteur attentif ne trouvera aucune commune mesure entre le récit de XANTHOS et celui d'APOLLODORE.

[4] Une grande partie des textes fut néanmoins réunie par DOELGER (*Ichthys*, vol. 2, pp. 161-269) pour illustrer sa thèse sur le symbolisme du poisson dans l'Antiquité, mais les documents sont juxtaposés sans ordre précis et n'y font l'objet d'aucune recherche systématique.

du point de vue de l'histoire des religions (qui se veut traditionnellement non «histoire», mais «herméneutique») et ceux qui proviennent de la fantaisie personnelle de certains auteurs anciens, de la finalité de leurs ouvrages, des goûts littéraires d'une époque ou des accidents de la tradition manuscrite. Qu'est-ce à dire?

Prenons pour point de départ la définition phénoménologique du mythe formulée par Mircea ELIADE:[1]

> «Tout mythe, indépendamment de sa nature, énonce un événement qui a lieu *in illo tempore* et constitue de ce fait un précédent exemplaire pour toutes les actions et situations qui, par la suite, répéteront cet événement.»

Une telle définition permet par exemple, de reconnaître en tant que mythe le récit de la nativité de la Déesse Syrienne raconté par NIGIDIUS FIGULUS:[2]

> «Nigidius dit que ces poissons (*sc.* les Poissons du zodiaque) trouvèrent dans le Fleuve Euphrate un œuf d'une taille énorme, qu'en le faisant rouler ils le repoussèrent vers la terre ferme et que, de la sorte, une colombe se posa dessus, et qu'après quelques jours en sortit la Déesse Syrienne, très bienveillante et très miséricordieuse et qui convenait le mieux aux hommes. On dit en effet que c'est elle qui découvrit bien des choses qui pouvaient leur être utiles. Comme Jupiter entendait souvent qu'elle était louée et nommée à maintes reprises par Mercure, parce qu'elle était pieuse envers les dieux et se montrait scrupuleusement consciente de ses devoirs envers les hommes, il lui demanda quel vœu elle souhaitait voir exaucer. Elle demanda que ces poissons, qui avaient veillé sur sa naissance soient pourvus d'une récompense immortelle. C'est pourquoi Jupiter les honora en faisant briller leurs astres parmi les douze signes; de là vient que même aujourd'hui les Syriens ne mangent pas de poisson et attribuent aux colombes une puissance divine.»

Ce récit offre une application simultanée des deux aspects de la définition: le cas de l'action y figure sous la forme de l'abstinence de poisson, qui répète l'affirmation de la sacralité de cet animal, tandis que celui de la situation est représenté par l'existence du signe zodiacal des Poissons. En principe, dans une mentalité archaïque, le mythe justifierait le tabou alimentaire et l'existence des Poissons zodiacaux, tandis qu'inversement ces deux faits tan-

[1] ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 360, § 164.
[2] N° *51*.

gibles prouveraient la véracité du récit.[1] Mais cela suppose que le mythe soit un objet de croyance: il apparaît dès lors comme une garantie qui transcende la coutume ou la règle pour ce qui est d'assurer la pérennité d'un rituel; par sa double qualité de modèle exemplaire et de justification il est à la fois impératif et sécurisant. La confrontation superficielle de la théorie et d'un récit, fût-il complet comme celui de NIGIDIUS, ne suffit donc pas pour faire l'*histoire mythologique* d'une divinité: il reste à prouver que ce récit correspond effectivement à une croyance dans le chef de l'individu qui l'a composé, ce qui, nous le verrons en son temps, n'est sans doute pas entièrement vrai ici.[2]

Le problème de la croyance se pose avec une acuité particulière dans le cas des civilisations classiques, du fait que les récits mythologiques pénétrèrent rapidement dans le domaine de la littérature écrite et connurent ainsi des développements littéraires indépendants des réalités religieuses auxquelles ils étaient primitivement liés. En outre, le message écrit put être transmis aisément dans l'espace et le temps, et entrer ainsi dans le patrimoine culturel de sociétés pour lesquelles il n'avait plus aucun sens. Bien entendu, il se pouvait que, selon les circonstances, un récit fût défiguré très tôt dans la région même où il était né, ou bien se conservât intact à travers une longue série de siècles. Mais dans les deux cas s'effectuait de toute manière un détachement progressif du mythe et de la croyance, une désacralisation du récit qui tombait peu à peu dans le domaine profane.[3] Inversement, il pouvait arriver qu'un nouveau courant de pensée religieuse revalorisât un mythe déjà laïcisé, en lui conférant un sens et une portée spirituelle qu'il n'avait pas connus auparavant.

C'est pourquoi, dans le monde antique, nous voyons bien des récits mythologiques effectuer un perpétuel va-et-vient entre la foi et l'activité littéraire, entre le sacré et le profane, la difficulté étant de saisir quels moments de cette évolution les sources nous permettent d'appréhender. Qui négligerait cet aspect de l'enquête

[1] ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 360, § 164.
[2] Cf. *infra*, pp. 91-96.
[3] Sur ce processus de „démythisation", *cf.* ELIADE, *Aspects du mythe*, pp. 192-196.

et traiterait sans discernement des textes de portée différente risquerait de ne fournir que des interprétations creuses et de trouver au récit un sens qu'il n'eut jamais pour personne. Notre but étant d'analyser les sources mythographiques pour contribuer ainsi à l'histoire du culte de la Déesse Syrienne, nous nous sommes défendus d'intepréter celles-ci en fonction d'un système préétabli. Il nous a semblé préférable de serrer les textes d'aussi près que possible en leur appliquant les méthodes habituelles de la critique historique et philologique.

Depuis longtemps déjà on s'était aperçu de ce que les sources mythographiques grecques et latines étaient souvent apparentées entre elles par leur contenu, et pouvaient ainsi être réparties en différents groupes ou familles. Dans ce travail, nous avons tenté de préciser ces groupements et d'élucider les rapports d'interdépendance qui unissent entre eux les textes de chaque famille. La première approche du matériel, purement technique et descriptive, vise donc à établir la généalogie des récits qui remontent à un ancêtre commun. Par la suite, lorsque l'ampleur de la documentation le permettait, nous avons essayé de déterminer dans quelle perspective les textes étaient présentés par les auteurs anciens, en nous efforçant de déceler dans quelle mesure la position personnelle de ces derniers avait pu être à l'origine de certaines variantes. Nous avons également, à l'occasion, poussé quelques incursions dans le domaine de la phénoménologie religieuse.

Il va de soi qu'il ne fut pas possible de résoudre tous les problèmes rencontrés à ces divers niveaux, ce qui implique nécessairement des inégalités de contenu d'un chapitre à l'autre. Dans certains cas, nous avons pu passer directement ou presque à l'étude des question d'histoire religieuse soulevées par le texte, dans d'autres c'est l'histoire de la tradition manuscrite qui nous a retenu sur nombre de pages. En vérité, cela importe peu, puisque notre intention n'était pas de faire oeuvre de synthèse, mais d'étudier un ensemble de textes pour voir ce qu'ils pouvaient nous apprendre.

I. SÉRIE A

LA LÉGENDE DE SÉMIRAMIS ET LE CULTE ASCALONITE DE DERCÉTO

Le mythe raconté dans cette série faisait partie d'un roman historique inclu dans les *Persica* de CTÉSIAS. Celui-ci contait la vie de Sémiramis, fondatrice et reine légendaire de Babylone. De cet épisode de l'histoire de l'empire assyrien, seuls nous concernent les premiers et derniers paragraphes qui nous apprennent, les uns dans quelles circonstances l'héroïne fut mise au monde par la déesse Dercéto,[1] les autres comment elle se métamorphosa en colombe au moment de sa mort. Ces deux morceaux ont déjà été ressentis comme un tout par les anciens, au point que, dans plusieurs cas, ils constituent les seuls éléments du récit retenus par nos sources.[2] La série comprend les textes suivants:

A 1 (n° *3*): DIODORVS SICVLVS, *Bibliotheca historica* 2, 4, 1-4 . . . 6 et 2, 20, 1-3.
A 2 (n° *4*): STRABO, 16, 4, 27.
A 3 (n° *5*): OVIDIVS, *Metamorphoses* 4, 43-48.
A 4 (n° *6*): HYGINVS, *Fabulae* 223, 6.
A 5 (n° *7*): ATHENAGORAS, *Protrepticon* 30.
A 6 (n° *8*): LVCIANVS, *De dea Syria* 14.
A 7 (n° *9*): AMPELIVS, *Liber memorialis* 11, 3.
A 8 (n° *10*): LACTANTIVS PLACIDVS, *Narrationes fabularum Ouidianarum* 4, 3.

[1] Les sources gréco-romaines connaissent la Déesse Syrienne sous différentes appellations: les formes Ἀταργάτις, *Atargatis*, Δερκετώ, *Derceto* ou *Dercetis* sont les transcriptions usuelles de son nom sémitique עתרעתה ou de la variante dialectale תרעתי. Le titre de Συρία θεά (ou θεός), dont les Romains firent *dea Syria*, lui fut sans doute donné pour la première fois à l'époque hellénistique. Sur l'origine de ces noms et leurs variantes orthographiques, *cf.* DOELGER, *Ichthys*, vol. 2, pp. 188-190; GOOSSENS, *Hiérapolis de Syrie*, pp. 57-61; RONZEVALLE, Les monnaies . . . , pp. 28-55.

[2] *Cf.* n°s 5; 7 et 11.

A 9 (n° *11*): *De mulieribus quae bello claruerunt* 1.
A 10 (n° *12*): TZETZES, *Scholia ad exegesin in Iliadem* 13, 5.
A 11 (n° *13*): TZETZES, *Chiliades* 2, 502-509.

1. LA NAISSANCE DIVINE DE SÉMIRAMIS

1°) *Diodore et Ctésias*

A 1 DIODORE est le témoin le plus complet de la tradition représentée dans cette première série. Il expose l'ensemble de la vie de Sémiramis et, à maintes reprises, cite CTÉSIAS comme garant de son information.[1] Auparavant déjà, ÉRATOSTHÈNE et POSIDONIUS D'APAMÉE avaient attribué à CTÉSIAS un récit sur la déesse Dercéto,[2] en sorte que la détermination de la source de DIODORE ne doit faire aucun doute. Cependant, la transmission de ce récit pose quelques problèmes de critique assez délicats. DIODORE eut-il sous les yeux le texte des *Persica*? Sinon, quels furent les intermédiaires? La question fut longuement débattue par les philologues,[3] et l'opinion qui prévaut actuellement admet une transmission directe.[4] En outre, nous n'avons pas de raison de croire que l'épisode mythologique relatif à Dercéto et Sémiramis ait été modifié en profondeur: celui-ci ne présente en effet aucun anachronisme et s'oppose ainsi aux textes de la série B qui, nous le verrons, se réclament aussi de l'autorité de CTÉSIAS, tout en présentant une version des faits assez différente.[5]

La seconde grande question à poser concerne l'authenticité de l'information mythologique livrée par la biographie romancée de Sémiramis. Autrement dit, il s'agit de savoir si la combinaison d'une légende héroïque relative à la fondatrice de Babylone et de l'*hiéros logos* raconté à propos de la déesse d'Ascalon, à l'extrême limite de l'empire babylonien, est un fait ancien attribuable à une quelconque tradition populaire, ou si elle est d'origine savante, auquel

[1] DIODORVS, *Bibliotheca* 2, 2, 2; 2, 5, 4; 2, 7, 1; 2, 7, 3; 2, 7, 4; 2, 8, 5; 2, 15, 2; 2, 17, 1; 2, 20, 3.
[2] N^os^ *2* et *16*.
[3] Voir en dernier lieu GOOSSENS, L'histoire d'Assyrie de Ctésias.
[4] Cf. *RE*, s.v. *Ktesias*, vol. 11 (1922), col. 2040 [F. JACOBY] et s.v. *Semiramis*, suppl. 7 (1950), coll. 1207-1208 (TH. LENSCHAU].
[5] Cf. *infra*, pp. 60-65.

cas nous la devrions à CTÉSIAS ou à l'un de ses prédécesseurs. Il sera bon d'en être informé préalablement à toute analyse des données religieuses contenues dans le texte, afin de pouvoir, dans la mesure du possible, faire la part de la tradition ancienne et de la fiction délibérée d'historiens qui agréaient volontiers le merveilleux.

En quoi Dercéto avait-elle donc mérité de devenir la mère de la fondatrice de Babylone? C'est là une question à laquelle il n'est guère aisé de répondre: tout au plus pouvons-nous tenter de cerner à grands traits les limites chronologiques du problème.

2°) *Formation du récit de Ctésias (de Babylone à Ascalon)*

Les témoignages relatifs à Sémiramis avant la rédaction des *Persica* sont extrêmement minces. L'archéologie a livré une série d'inscriptions en langue accadienne mentionnant une reine Sammuramat, épouse du roi d'Assyrie Šamši-Adad V qui détint la régence de l'empire de 810 à 806, pendant les cinq ans qui séparèrent la mort de son mari de la majorité de son fils Adad-Nirari III. Pendant cette régence eurent lieu plusieurs expéditions militaires contre les Mèdes, le Gozan, l'Arménie et le pays d'Arpad.[1] On pense généralement que c'est le fait qu'une femme ait gouverné l'empire qui a donné naissance (vers le 8e ou le 7e siècle) à la légende de Sémiramis, avec qui Sammuramat présente une certaine parenté onomastique.

Le nom de Sémiramis apparaît également deux fois chez HÉRODOTE où nous apprenons qu'elle fit construire des digues pour contenir les crues de l'Euphrate [2] et que certaines portes de Babylone se nommaient „portes de Sémiramis".[3] Quant aux travaux de fortification et d'embellissement de la ville que CTÉSIAS attribue à son héroïne,[4] et qui furent en fait l'œuvre magistrale du règne de Nabuchodonosor II (605-562),[5] HÉRODOTE en fait honneur à une certaine Nitocris, seconde reine de Babylone, qui n'a sans doute

[1] Liste des sources assyriennes et état de la question dans: *RE*, s.v. *Semiramis*, suppl. 7 (1950), coll. 1204-1207 [TH. LENSCHAU].
[2] HERODOTVS 1, 184.
[3] HERODOTVS 3, 155.
[4] *Cf.* DIODORVS 2, 7, 2 — 2, 9, 8.
[5] KOLDEWEY, *Das wieder erstehende Babylon*, p. 304.

jamais existé et dont il dit qu'elle vécut cinq générations après Sémiramis.[1]

Nou avons donc le droit de penser qu'il existait dans la Babylone du milieu du 5e siècle un certain nombre de traditions attachées au nom de Sémiramis et que celles-ci étaient antérieures à HÉRODOTE.

Quant à la Sémiramis de 398,[2] elle se caractérise principalement par deux types d'activités. Comme fondatrice de villes, CTÉSIAS lui attribue la construction de Babylone et la plupart des travaux exécutés sous le règne de Nabuchodonosor II; comme conquérante, elle soumet tout le monde oriental de Bactres jusqu'en Éthiopie, à l'exception de l'Inde, et apparaît ainsi comme le précurseur des grands conquérants perses. Felix JACOBY a montré il y a déjà longtemps que c'est sans doute à CTÉSIAS, qui vécut jusqu'en 398/7 à la cour d'Artaxerxès II, que nous devons en bonne part cette figure romanesque haute en couleurs.[3]

Mais dans quelles circonstances Sémiramis devint-elle la fille de la Déesse Syrienne? Il ne suffit pas en effet d'attribuer à CTÉSIAS l'ensemble de la rédaction du roman de Sémiramis pour rendre compte de la constitution du mythe de Dercéto. De fait, nous sommes en présence de deux thèses contradictoires, car si HÉRODOTE considérait la fondatrice de Babylone comme un personnage historique, il n'en va plus de même dans le récit du Cnidien qui tend à en faire un être supérieur à la condition mortelle. Le double récit de la naissance et de la mort de la reine montre que des archétypes mythiques ont été agrégés à l'histoire de sa vie. Il nous faudra sans doute renoncer à savoir si CTÉSIAS inventa personnellement ces aspects divins ou s'il ne fit que reprendre une tradition antérieure; mais il reste néanmoins que le choix de Dercéto comme mère de Sémiramis, choix que de prime abord rien ne semblait imposer vu l'éloignement géographique de Babylone et d'Ascalon, dépendit certainement de l'importance religieuse du

[1] HERODOTVS I, 185-187.

[2] Date à laquelle fut achevée la rédaction des *Persica*, cf.: *RE*, s.v. *Ktesias*, vol. II (1922), col. 2033 (F. JACOBY].

[3] *RE*, s.v. *Ktesias*, vol. II (1922), coll. 2051-2055; à compléter par: *RE*, s.v. *Semiramis*, suppl. 7 (1950), col. 1211 [TH. LENSCHAU].

sanctuaire et de l'intérêt qu'accordaient à celui-ci les maîtres de l'empire, c'est-à-dire d'une conjoncture historico-religieuse qu'il nous faut essayer tant bien que mal de définir.

Pendant l'époque hellénistique, Atargatis apparaît comme la principale déesse de Syrie du Nord, c'est-à-dire du pays araméen. Son culte se diffusa dans tout le monde antique à partir de la ville de Hiérapolis-Bambycé,[1] sur le haut Euphrate, à la limite septentrionale du domaine syrien. La déesse est représentée sur des monnaies frappées dans la ville sous le règne de Darius III Codoman, à l'effigie d'Abd-Hadad grand prêtre, en 323-322.[2] Mais XANTHOS DE LYDIE [3] signale déjà la présence de Dercéto à Ascalon, ville du Sud de la côte palestinienne, vers le milieu du 5e siècle, soit plus de cent ans avant les premiers documents hiérapolitains.
Si au début du premier millénaire Ascalon était une importante cité de la pentapole philistine, dès 802, à la suite de la conquête du pays par Adad Nirari III elle dut payer tribut aux rois assyriens. Elle resta dès lors sous le joug de l'Assyrie, exception faite de quelques tentatives de révolte vite réprimées,[4] pour être intégrée en-

[1] Hiérapolis est bâtie sur la rive droite de l'Euphrate, à une vingtaine de kilomètres de la berge du fleuve, et à trente kilomètres environ au sud de l'ancienne Karkemiš, à la hauteur d'un gué de l'Euphrate (n° *83*), en bordure de la route qui va d'Antioche à Harran. Les ruines sont très mal conservées: comme tant d'autres sites antiques, elles ont servi de carrière aux habitants des environs et n'ont encore fait l'objet d'aucune fouille systématique (GOOSSENS, *Hiérapolis de Syrie*, pp. 13-15 et 107-120; SEYRIG, Stèle d'un grand-prêtre de Hiérapolis, pp. 183-188; STOCKS, Studien zu Lukians . . . , pp. 1-2). La ville fut surnommée Hiérapolis par les Grecs à l'époque séleucide (LVCIANVS, *De dea Syria* 1, et n° *106*), mais les Syriens la nommaient Mabbog (n° *86*). Par ailleurs, une tablette assyrienne donne la forme Ba-am-bu-ki, que les Grecs transcrivirent à leur tour par Βαμβύκη. Les deux noms d'Hiérapolis et de Bambycé ont coexisté jusqu'à la fin de l'Antiquité et sont généralement employés sans discrimination; la localité arabe actuelle s'appelle Membidj (*cf.* GOOSSENS, *op. cit.*, pp. 6-12). Le fait que Hiérapolis soit le centre principal du culte de la Déesse Syrienne ressort clairement des textes (*cf.* vol. I, 1 index II, *s.v. Hiérapolis*) et en particulier du *De dea Syria* (§ 10), qui fait allusion à des offrandes provenant d'Arabie, de Phénicie, de Babylonie, de Cappadoce, de Cilicie et d'Assyrie. Voir aussi les arguments réunis par GOOSSENS, *op. cit.*, pp. 94-99.

[2] *Cf.* DE MORGAN, *Manuel de numismatique orientale*, tome 1, pp. 61-62.

[3] N° *58*.

[4] Voir l'inscription d'Adad-Nirari III citée par DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, p. 53; PHYTIAN-ADAMS, History of Ascalon, pp. 79-80.

suite à l'empire néo-babylonien (625-539), puis à celui des Achéménides. A cette époque, selon le géographe SCYLAX, elle faisait partie des territoires soumis au contrôle des Tyriens.[1] Vers les années 450, on y trouve installés parmi d'autres cultes celui de l'Astarté phénicienne (que les Grecs nomment Aphrodite Ourania) et celui de Dercéto.

HÉRODOTE affirme que les gens de Chypre et de Cythère considéraient la ville comme le lieu d'origine de leur culte d'Aphrodite et que le temple d'Aphrodite Ourania à Ascalon fut détruit par l'arrière-garde des Scythes qui remontaient vers le Nord après s'être laissé dissuader par le pharaon Psammétique Ier d'attaquer l'Egypte. La déesse se serait vengée en leur envoyant une « maladie de femme »: d'où viendrait que chez les Scythes les devins sont efféminés.[2] Pour ce qui est du culte de Dercéto, l'historien XANTHOS ne faisait pas seulement intervenir Mopsos le Lydien dans l'aventure survenue à la déesse, mais réclamait pour un héros lydien l'honneur d'avoir fondé la ville.[3] Celle-ci et ses sanctuaires jouissaient donc au 5e siècle d'une réputation de haute antiquité.

Ainsi pourrions-nous déjà tracer sur une carte des flèches orientées vers Chypre et Cythère, la Scythie et la Lydie, témoignant de la haute destinée religieuse et du rayonnement spirituel d'Ascalon entre la fin de l'empire assyrien et le règne d'Artaxerxès Ier. D'une certaine manière le récit de CTÉSIAS permettrait de compléter le tableau vers la Babylonie.

Nous ne saurions indiquer avec précision à quel moment le culte de Dercéto pénétra dans la ville d'Ascalon. Toutefois, selon RONZEVALLE, la formation du nom d'Atargatis, dont celui de Dercéto est une variante dialectale, ne serait pas antérieure au début du 7e siècle,[4] ce qui nous donne un *terminus post quem* plausible. Pour fixer un *terminus ante quem*, nous nous souviendrons une fois encore du fragment de XANTHOS rédigé vers le milieu du 5e siècle:[5] ce dernier nous permet d'affirmer qu'à l'époque où écrivit XANTHOS,

[1] SCYLAX, dans *GGM*, vol. 1, p. 79; *cf.* ABEL, *Géographie de la Palestine*, vol. 1, p. 256.

[2] HERODOTVS 1, 105; comparer HIPPOCRATES, *De aeribus* 22.

[3] Cf. *infra*, pp. 98-100.

[4] RONZEVALLE, Les monnaies . . . , pp. 28-31.

[5] *RE*, s.v. *Xanthos*, vol. IX A 2 (1967), col. 1354 [HERTER].

le sanctuaire de Dercéto jouissait d'une certaine réputation d'ancienneté et que l'arrivée de la déesse à Ascalon ne dut pas être postérieure à la fin du 6e siècle. Les deux dates ainsi obtenues nous permettent de proposer comme limites chronologiques ± 700 — ± 500. Remarquons au passage que pendant cette même période des populations parlant l'araméen commencèrent à se répandre vers le sud de la Syrie en direction de l'Égypte [1] et qu'Ascalon, ville portuaire et donc centre commercial dut accueillir assez tôt des marchands originaires de la Syrie septentrionale.

Ainsi pouvons-nous affirmer d'ores et déjà que la réputation internationale du sanctuaire de Dercéto fut un des éléments qui rendit possible son élection au rang de mère de Sémiramis, mais nous ignorons encore à quelle époque se produisit la rencontre de la reine et de la déesse. Il est cependant peu vraisemblable que celle-ci se soit opérée sous le règne des dynastes néo-babyloniens. Tout d'abord parce qu'aux yeux de ces derniers les peuplades araméennes n'avaient jamais eu que le rang de vaincus ou éventuellement d'alliés, et qu'elles finirent par se fondre dans la population composite du nouvel empire;[2] de plus la Dercéto d'Ascalon, originaire d'une région située à l'extrême limite du territoire impérial, eût apparu comme une déesse étrangère. Par ailleurs, il semblerait curieux que les successeurs de Nabopolassar, tout à leur souci de restaurer leur antique puissance et, sous le règne de Nabonide, d'épurer la religion au point de faire amener des sanctuaires mésopotamiens à Babylone les statues des dieux qui avaient fait sa grandeur d'antan,[3] aient cherché à se procurer de nouveaux dieux dans les provinces conquises.

D'autre part, nous pouvons gager que Sémiramis ne mérita une parenté divine que le jour où les faits et gestes qu'on lui attribuait l'eurent haussée à une dimension surhumaine. Or les traits essentiels de cette héroïne se constituèrent pendant la période suivante.[4] Peut-être parlait-on depuis longtemps de ses qualités viriles et

[1] DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, pp. 88-89.
[2] DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, p. 76.
[3] GOOSSENS, *L'Asie occidentale ancienne*, pp. 424-427; PARROT, *Babylone et l'Ancien Testament*, pp. 88-91.
[4] Cf. *supra*, p. 16.

de ses campagnes guerrières. Mais elle préfigure si bien les grands conquérants perses que l'on a peine à croire que les récits de ses hauts faits militaires soient antérieurs au règne de Darius. Quant aux monuments de Babylone édifiés par Nabuchodonosor II, ils furent certainement attribués à Sémiramis sous le règne des Achéménides, car les Babyloniens n'auraient pu perdre si vite le souvenir de ce monarque restaurateur de leur puissance qui avait régné pendant plus de quarante ans (605-562).

La politique religieuse des souverains perses fut l'inverse de celle qu'avaient observée les rois de Babylone. Tandis que ces derniers avaient mis tout leur zèle à la restauration de leurs cultes nationaux, les Perses favorisèrent systématiquement les cultes locaux dans toute l'étendue de l'empire. Cyrus fit reconstruire le temple de Jérusalem et rendit les objets sacrés qui étaient conservés à Babylone. Il remit en place les statues divines que Nabonide avait fait transporter dans sa capitale. Cambyse s'affirma comme restaurateur et protecteur des anciens cultes égyptiens. On vit Darius semoncer le haut fonctionnaire Gadatas qui ne respectait pas les sanctuaires d'Apollon, etc . . .[1] De plus, c'est sous le règne des Achéménides que l'araméen, parlé dans la plus grande partie de la Syrie-Palestine, devint la langue officielle de l'empire.[2] Ainsi l'attribution d'une mère étrangère d'origine araméenne à une héroïne babylonienne ne devait nullement choquer le sentiment national ou religieux des Perses essentiellement préoccupés de l'unité de l'empire. Et cela d'autant moins que son sanctuaire jouissait d'un grand renom. Il est donc à peu près certain que la parenté de Dercéto et de Sémiramis n'est pas antérieure à la domination perse et possible que CTÉSIAS en soit l'inventeur; ce dernier point perdant beaucoup de son intérêt vu les limites chronologiques que nous sommes ainsi parvenus à déterminer. Nous ne saurions en dire plus dans l'état actuel de nos connaissances.

3°) *Aspects religieux du récit de CTÉSIAS.*

Le récit ctésien constitue un mythe étiologique pourvu d'une

[1] NOTH, *Histoire d'Israël*, pp. 313-317.

[2] DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, pp. 89-95; NOTH, *Histoire d'Israël*, pp. 312-313.

double finalité: donner à Sémiramis une parenté divine et justifier le tabou alimentaire sur les poissons et les colombes. Nous nous sommes déjà longuement expliqué sur les circonstances relatives au premier de ces points. Mais avant de nous demander de quelle manière s'est effectuée la combinaison des deux thèmes du récit, nous aurons à contrôler la validité des données religieuses contenues dans le texte pour le début du 4e siècle.

Parmi toutes les religions de la Syrie antique, c'est dans le culte d'Atargatis que les poissons se virent attribuer le rôle le plus important: l'interdiction d'en manger est absolue; l'animal est consacré à la déesse et seuls les prêtres, selon MNASÉAS, ont le droit de les offrir en sacrifice et de les consommer ensuite.[1] En Syrie, nous ne connaissons pas de dérogation à cette règle, tandis qu'à Délos, le culte s'hellénisant progressivement, tout fidèle qui a mangé du poisson sera réadmis dans le temple après s'en être abstenu pendant quelques jours.[2]

Le caractère sacré du poisson et le tabou alimentaire qui en découlait frappèrent particulièrement l'imagination des Grecs qui en consommaient abondamment. Moins de vingt ans après la rédaction des *Persica*, XÉNOPHON remarquait déjà dans le fleuve Chalos «de grands poissons apprivoisés que les Syriens considéraient comme des dieux et auxquels ils ne permettaient pas qu'on fît du tort».[3] Dans la suite, cette pratique rituelle devint aux yeux des étrangers le fondement même du culte de la déesse: les auteurs anciens la reconsidèrent à l'envi[4] et en donnent parfois des explications fondées sur leur propre système philosophico-religieux.[5] L'abstinence de poisson apparaît également comme conclusion de

[1] N° *109* γ.

[2] ROUSSEL, *Règlements rituels*, pp. 265-269; SOKOLOWSKI, *Les lois sacrées des cités grecques* (suppl.), n° 54, pp. 108-109.

[3] N° *71*.

[4] *Cf.* les n°s *71*; *84*; *88*; *90*; *91*; *97*; *101*; *107*; *108*; *109*; *110*; *111*; *127*.

[5] N° *84*: dans le cadre d'une interprétation allégorique stoïcienne des dieux grecs, CORNUTUS considère l'abstinence de poissons et de colombes comme une preuve de l'identité d'Atargatis et de Rhéa (Mère des dieux). N° *109* β: ATHÉNÉE rapporte d'après le stoïcien ANTIPATER DE TARSE une explication évhémérisante de l'origine de ce rite. N° *111*: pour PORPHYRE, il s'agit d'une survivance de l'abstinence totale de la chair des animaux pratiquée originellement par les Syriens.

tout un ensemble de textes mythographiques échelonnés depuis le début du 4e siècle avant J.-C. jusqu'au Moyen-Âge.[1] Mais l'étude de ces textes dans la tradition littéraire dont ils font partie montrera qu'ils ne remontent en définitive qu'à un petit groupe de deux ou trois sources et que, par conséquent, la richesse de notre documentation sur ce point est toute superficielle.

Les temples de la déesse étaient habituellement accompagnés de bassins ou d'étangs analogues à celui dont parle CTÉSIAS, où nageaient des poissons sacrés et peut-être apprivoisés. Personne n'avait le droit de les pêcher ni de leur faire aucun mal. Les sources littéraires mentionnent de telles piscines à Ascalon, à Hiérapolis et à Ressaina, mais il s'en trouvait sans doute dans la plupart des sanctuaires syriens: l'archéologie et l'épigraphie nous en ont fait connaître dans le temple des dieux syriens à Délos, à Smyrne, etc . . . On en voit encore dans certains lieux de culte du Moyen-Orient, et ce ne sont sans doute que des survivances de la tradition antique.[2]

Selon CTÉSIAS, c'est à proximité d'un de ces étangs que s'étendait le sanctuaire ascalonite de Dercéto ichthyomorphe. Ce récit devait d'autant plus aviver l'intérêt du lecteur ancien que le fait était plus rare: la littérature gréco-romaine ne connaissait qu'un nombre infime de métamorphoses en poisson,[3] et les représentations d'êtres féminins à queue de poisson (à ne pas confondre avec les tritones) étaient exceptionnelles.[4] Aucune figuration d'Atargatis du type

[1] Ces textes constituent les séries A, B, C et D de notre étude.

[2] L'étang d'Ascalon est mentionné dans les nos *3*, *5* et *58*; celui d'Hiérapolis aux nos *22* (*23*; *24*); *26*; *28*; *30*; *31*; *33*; *87*; *106*, ainsi que dans LVCIANVS, *De dea Syria* 45. L'état actuel du bassin de Hiérapolis est décrit par CUMONT, *Études syriennes*, pp. 36-37. Pour l'étang sacré de Ressaina, voir no *66*; pour celui de Délos, *cf.* ROUSSEL, *Délos, colonie athénienne*, p. 260; pour Smyrne, *cf.* SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, no 17, pp. 48-50. Autres références dans: CUMONT, *Les religions orientales* . . . , n. 51, pp. 255-256; STOCKS, *Studien zu Lukians* . . . , p. 6 et n. 15; GLUECK, *Deities and Dolphins*, pp. 391-392.

[3] Les cas les plus célèbres sont ceux de la néréide qui métamorphosait ses amants en poissons (ARRIANVS, *Indica* 31, 6-8) et de Némésis qui se transforma en poisson pour échapper aux entreprises de Zeus (ATHENAEVS, *Dipnosophistae* 8, 10 [334 c-d].

[4] Notons une sirène à double queue reproduite par le Comte de CAYLUS, *Recueil d'antiquités* . . . , tome III, 51, 2. Un bas-relief comportant deux sirènes (?) aurait été vu par MAUNDRELL lors de son passage à Hiérapolis, le 17 avril 1699: „ . . . *on the side of a larger wall, was fixed a stone with three*

allégué par CTÉSIAS n'a jamais été retrouvée. Bien entendu, cela ne suffit par pour conclure à son inexistence, car le type de la tritone étant extrêmement répandu, l'idée de la femme-poisson ne devait pas poser de problème du point de vue iconographique. Notons par ailleurs que des dauphins, dont la présence dans le culte de la déesse alternait probablement avec celle des poissons,[1] entrent dans la composition de reliefs ou de statues représentant Atargatis à Khirbet Tannur,[2] Aphrodisias de Carie [3] et Leptis Magna.[4] Ajoutons encore que tout en indiquant les liens étroits qui unissent Dercéto au monde aquatique, une figure hybride se prête fort bien à l'expression plastique de la métamorphose.

Dans la relation des événements transmise par DIODORE, la métamorphose de Dercéto en poisson est l'aboutissement de tout un scénario mythique. Nous ne le connaissons pas sous sa forme originelle, étant donné que Sémiramis fut introduite artificiellement dans le récit et qu'il est très difficile de distinguer la part de l'authentique tradition religieuse de celle due aux remaniements. En effet, ce n'est guère à partir des récits de CTÉSIAS et de XANTHOS que nous pouvons espérer reconstituer quelque chose de la tradition ancienne. Les seuls éléments qu'ils aient en commun sont la faute commise par la déesse, suivie du *katapontismos*. Retenons-en qu'un mythe où la déesse était immergée dans l'eau existait déjà à Ascalon un demi siècle avant la rédaction des *Persica* et que pour cette partie du récit au moins, CTÉSIAS a du reprendre ou aménager des matériaux préexistants. A cet égard, il n'y a malheureusement que peu de choses à tirer de la plus grande partie du texte.

figures carved on it, in basso relievo. They were two syrens, which, twining their fishy tails together, made a seat, on which was placed, sitting, a naked woman, her arms and the syrens' on each side mutually entwined." (Texte publié par WRIGHT, *Early Travels in Palestine* . . . , p. 507). Voir aussi GLUECK (*Deities and Dolphins*, p. 382): "*It seems certain that the Nabateans must have been familiar with the marble statue of Artemis of Ephesus found at Caesarea, on the lower part of whose body in low relief are depicted feminine figures grasping what appear to be their bifurcated tails in their hands.*", et p. 383, n. 614-614 a.

[1] GLUECK, *Deities and Dolphins*, p. 381.

[2] *Cf.* GLUECK, *Deities and Dolphins*, pp. 315-319.

[3] PICARD, Sur l'Atargatis-Derkéto des thermes d'Aphrodisias de Carie, pp. 255-264.

[4] PICARD, Une Atargatis méconnue à Leptis Magna, pp. 231-232.

En effet, l'attribution du récit aux plus instruits des indigènes, donc à une source anonyme, ne nous apprend rien sur les origines de celui-ci et peut servir simplement à dégager la responsabilité de l'auteur pour ce qui est de son intervention personnelle dans la rédaction du mythe. De même nous laisse-t-on ignorer quelle faute Dercéto avait commise envers Aphrodite. S'agit-il de l'Aphrodite Ourania d'Ascalon, et le récit met-il ainsi aux prises deux déesses honorées dans la ville ? ou seulement de l'Aphrodite grecque introduite ici pour les besoins de la cause, à savoir qu'un amour contraire à la juste loi passe le plus souvent pour une vengeance d'Aphrodite ? Nous n'en savons rien.

Quant à l'incognito du jeune homme, il constitue un mystère qu'il ne faut certainement pas essayer de percer. Ce jeune sacrificateur reste anonyme pour donner plus de relief à la filiation divine qui est la seule importante. Sa disparition soudaine ne fait que confirmer cette impression. Les modernes ne se firent cependant pas faute d'en proposer des identifications,[1] non plus que les anciens. En effet, lorsque les mythographes lydiens s'efforcèrent, à la suite de XANTHOS, de montrer que leurs compatriotes eurent un rôle à jouer dans la formation du culte de Dercéto, et tentèrent d'intégrer Sémiramis à leur propre mythologie, ils remplacèrent le bel inconnu par le héros Caystros, fils d'Achille et de Penthésilée, dont ils firent l'époux de Dercéto et le père de Sémiramis.[2]

Le thème de l'exposition de l'enfant est trop connu pour mériter de nombreux commentaires; notons seulement que ce furent des colombes qui nourrirent le nouveau-né, colombes qui paraissent avoir été des animaux sacrés dans le culte de bon nombre de déesses de la Méditerranée orientale ancienne,[3] les mêmes colombes qui, dans un mythe hiérapolitain rapporté par NIGIDIUS FIGULUS couvèrent l'œuf duquel naquit la Déesse Syrienne.[4] Ces oiseaux appartenaient également au culte d'Aphrodite Ourania, et PHILON D'ALEXANDRIE signale encore, quatre siècles après CTÉSIAS, qu'ils jouissaient à Ascalon d'un respect tout particulier.[5]

[1] *Cf.* DUSSAUD, Notes de mythologie syrienne, p. 257.

[2] Voir nos *60-62*, et *infra* pp. 106-109.

[3] d'ARCY et coll., *A Glossary of Greek Birds*, s.v. περιστερά, pp. 144-145 et *RE*, s.v. *Taube*, vol. II, 4 (1932), coll. 2495-2500 [STEIER].

[4] N° *51*.

[5] N° *131*.

Après avoir exposé son enfant dans un lieu désert et plein de rochers, et éliminé son partenaire malencontreux, Dercéto tente de mettre fin à ses jours en se précipitant dans l'étang proche du sanctuaire. Le thème adopté ici par CTÉSIAS semble refléter des structures de pensée plus helléniques qu'orientales. Dans le monde grec, en effet, comme l'a montré Clara GALLINI,[1] le suicide par noyade est une des conséquences habituelles de la transgression d'un interdit concernant les relations familiales, que celles-ci mettent en jeu des mortels ou des êtres divins. Le sentiment de culpabilité y engendre une espèce de folie qui conduit le coupable au bord de l'eau, puis à la mort. Ainsi donc, cet épisode s'inscrit-il dans la ligne de ce que nous savons de la typologie du suicide dans l'Antiquité. Mais comme l'a bien vu GALLINI, le *katapontismos* n'est pas seulement une régression, une anihilation définitive de la personnalité: c'est aussi à l'occasion de ce retour dans le sein maternel des eaux que tout peut recommencer à un autre niveau. De par sa communauté avec le monde aquatique, la déesse reçoit un nouveau statut qui est en même temps la justification d'une institution religieuse valable pour tous les siècles à venir: les Syriens adonnés à son culte ne mangeront pas de poisson: il y a désormais consubstantialité entre ceux-ci et la déesse, phénomène qui, selon CTÉSIAS, s'effectue par le biais de la métamorphose.

Le récit est donc cohérent d'un bout à l'autre, et nous pouvons penser qu'entre le texte perdu de CTÉSIAS et celui de DIODORE il ne devait pas y avoir de différence significative. Il reste que la métamorphose fera encore difficulté, aussi longtemps que nous ne saurons pas s'il s'agit là d'un élément authentique de la croyance syrienne ou de l'invention d'un historien mythographe grec. Le sentiment des anciens sur ce point délicat ne nous éclaire pas beaucoup. En dehors des sources mythographiques, dans lesquelles cette transformation en poisson remonte exclusivement au récit de CTÉSIAS,[2] quelques témoignages isolés suggèrent également l'idée de la métamorphose. CICÉRON,[3] CLÉMENT D'ALEXANDRIE [4]

[1] GALLINI, Katapontismos, pp. 70-75.
[2] Cf. *infra* pp. 74 et 85-86.
[3] N° *80*.
[4] N° *104*.

et les *Actes de Saint Apollonius* [1] affirment que les Syriens vénèrent un poisson. Et de fait, ils voyaient les fidèles offrir dans le temple de la déesse des poissons d'or et d'argent, et pouvaient constater que dans certains cas, une représentation de poisson suffisait sans doute à symboliser la divinité. Mais que savaient-ils vraiment, ou que voulurent-ils faire connaître des croyances qui fondaient le culte syrien ? Ne pourrait-on faire à ces auteurs le grief d'être tombés dans le même travers que les défenseurs du paganisme qui reprochaient aux chrétiens d'adorer une croix de bois ? [2]

Il est certain que la métamorphose n'est pas indispensable à la sacralisation du poisson. A preuve, le récit de NIGIDIUS où la déesse naît d'un œuf trouvé par des poissons dans l'Euphrate.[3] L'important réside dans la corrélation étroite de la déesse et de l'élément humide,[4] comme PLUTARQUE en témoignera encore cinq siècles plus tard.[5] Quelle que soit la forme qu'ait pu prendre le *katapontismos*, c'est probablement sa fonction d'*aition* du tabou alimentaire sur les poissons qui représente l'élément originel du mythe, que les auteurs anciens eurent toute liberté d'intégrer par la suite à des ensembles de circonstances diverses, sans pour cela en dénaturer le sens fondamental.

D'autres facteurs encore tendent à montrer cette métamorphose comme un élément secondaire dans le mythe. La conclusion abrupte du récit par une métamorphose définitive en poisson, ainsi que l'ichthyomorphisme de Dercéto, étroitement localisé à Ascalon et de surcroît dans un étang, eurent pour effet d'obscurcir la qualité proprement divine du personnage. En conséquence, certains auteurs, héritiers de la tradition ctésienne, tels ATHÉNAGORAS[6] ou AMPÉLIUS,[7] perdirent de vue l'identité première de Dercéto et de la Déesse Syrienne ; en effet, les événements tels qu'ils nous sont racontés, si on ne tient pas compte de la valeur régénératrice de la métamorphose, paraissent s'appliquer plutôt à une nymphe

[1] N° *113*.
[2] TERTVLLIANVS, *Apologeticum*, 16, 6-8.
[3] N° *51*.
[4] *Cf.* parmi beaucoup d'autres, GLUECK, *Deities and Dolphins*, pp. 381-392.
[5] N°s *91-92*.
[6] N° *7*.
[7] N° *9*.

ou à quelque personnalité mineure qu'à la grande maîtresse du panthéon araméen. De même, une fois Hiérapolis devenue le centre de son culte, quand le rédacteur du *De dea Syria* chercha à insérer l'éminente personnalité de Sémiramis dans la liste des éventuels fondateurs du temple, le mythe lui sembla si peu en rapport avec l'importance de la déesse qu'il se crut autorisé à nier que le temple de Hiérapolis fût un temple de Dercéto.[1]

En résumé, ces quelques recherches ont montré que Dercéto était sans doute arrivée à Ascalon au 7e ou au 6e siècle; que la figure de Sémiramis prit sa dimension définitive sous la domination des Perses et que c'est également pendant cette période qu'elle devint la fille de Dercéto. D'autre part, nous n'avons relevé dans le texte de DIODORE aucun élément qui appartienne spécifiquement aux temps hellénistiques et nous n'avons donc aucune raison de contester à CTÉSIAS la propriété de l'ensemble du récit. Nous savons également que ce dernier est une relation composite où la naissance de Sémiramis est rattachée à un mythe plus ancien relatif à Dercéto, et qu'il contient donc deux séries d'éléments qui à l'origine n'étaient pas solidaires l'une de l'autre. Soit d'un côté tous les événements qui accompagnent obligatoirement la naissance de Sémiramis, à savoir: la faute commise par Dercéto envers Aphrodite, son amour illicite pour un jeune sacrificateur, la disparition de ce dernier, l'exposition de l'enfant et sa subsistance assurée par les colombes, tandis que la deuxième série comprend essentiellement le *katapontismos* et la métamorphose, tout l'art du conteur résidant dans son habileté à organiser ces deux séries d'éléments en un récit unique. Et enfin, nous sommes arrivés à la conclusion que la métamorphose en poisson proprement dite n'avait pas la valeur fondamentale que son étrangeté nous pousserait à lui conférer, et qu'il est donc vain de vouloir développer à son propos une herméneutique particulière, d'autant qu'il s'agit d'un mythe remanié par un ou plusieurs mythographes et non de l'*hiéros logos* que l'on racontait anciennement dans le temple d'Ascalon.

[1] N° *8*, et *infra* pp. 31-32.

2. Fortunes diverses de la légende de Sémiramis

A 2 Posidonius d'Apamée, dont le nom est cité quelques lignes plus haut par Strabon,[1] connaissait trois façons de désigner la Déesse Syrienne. Il signale tout d'abord que la forme *Atargatis* est une déformation de son nom originel (et partant araméen) d'*Athara*. Vu les origines de Posidonius, il y a de bonnes chances pour que cette information soit de première main et qu'à son époque les Syriens aient vraiment donné à leur déesse nationale le nom d'Athara. Ce témoignage est d'ailleurs confirmé par celui d'Hésychius:[2] Ἀτταγάθη· Ἀθάρα παρὰ τῷ Ξάνθῳ, à savoir donc que Xanthos donnait le nom d'Atargatis à la déesse nommée habituellement Athara.

Ronzevalle a montré que ce nom qui, en fait, représente un état ancien de la première partie du nom composé Atargatis, était une forme araméenne du nom d'Ištar-Astarté et devint finalement un terme générique pour désigner „la déesse". Quand on utilisait ce nom, c'était bien sûr la Déesse Syrienne que l'on voulait désigner.[3]

En second lieu, l'auteur attribue à Ctésias l'introduction de la graphie Δερκέτω, apparentée à une forme araméenne dialectale תרעתי que nous retrouverons plus tard en syriaque (ܬܪܥܬܝ).[4] Il est probable que cette fois encore l'indication fournie par Posidonius soit correcte, car tous les textes qui présentent les formes Δερκέτω, *Dercéto* ou *Dercétis* dérivent plus ou moins directement de la tradition léguée par Ctésias,[5] tandis que Pline doit être moins bien informé lorsque, faisant une remarque analogue à propos de la parenté des noms d'Atargatis et de Dercéto, il attribue ce dernier aux „Grecs" en général.[6]

A 3 Les *Métamorphoses* d'Ovide ne font qu'une brève allusion à la métamorphose de Dercéto en poisson et à celle de Sémiramis en

[1] Strabo 16, 4, 27 (C 784].
[2] N° *59*.
[3] Ronzevalle, Les monnaies . . . , pp. 29-30; Baethingen, *Beiträge* . . . p. 70.
[4] Ronzevalle, Les monnaies . . . , pp. 11-12.
[5] N°s *3*; *5*; *6*; *7*; *8*; *9*; *11*; *12*; *13*; *22*; *23*; *26*; *28*; *30*; *33*; *34*; *60*; *61*; *62*.
[6] N° *86*.

colombe. Le texte est trop mince pour permettre une recherche précise des sources: il se peut évidemment que le poète tienne son information directement de DIODORE, mais vu la popularité de la légende de Sémiramis à l'époque romaine, nous ne pouvons rien affirmer à ce sujet. On reconnaîtra simplement que, malgré la confusion qui fait de Dercéto une Babylonienne, le récit ovidien dépend de la même tradition que celui de DIODORE (A 1).

A 4 Le sixième paragraphe de la fable 223 d'HYGIN, relatif au mur d'enceinte de Babylone, s'inscrit également dans la ligne de la tradition ctésienne faisant de Sémiramis la fille de Dercéto et la fondatrice de la ville. Le passage fait partie d'une liste de merveilles du monde, pour les sources de laquelle on verra le commentaire de ROSE à la page 145 de son édition des *Fables*. On ne saurait, comme dans le cas précédent, déterminer de lien précis entre le texte d'HYGIN et celui de CTÉSIAS.

A 5 Démontrant le caractère fabuleux de la mythologie païenne, ATHÉNAGORAS en appelle également à l'autorité de CTÉSIAS. Cependant GEFFCKEN et BARDY [1] s'accordent à dire qu'il ne l'avait pas lu, mais avait dû emprunter la fable de Dercéto à l'un ou l'autre des florilèges ou sottisiers de la religion païenne qui furent sans doute en usage chez les Pères chrétiens des premiers siècles. Leur thèse s'appuie sur l'« erreur » commise par ATHÉNAGORAS qui « confond » Sémiramis et la Déesse Syrienne, et serait valable si elle était fondée sur une source unique. Mais le témoignage d'ATHÉNAGORAS n'est pas isolé.

En reprenant sommairement l'histoire de la légende de Sémiramis, nous avons vu que, personnage historique chez HÉRODOTE,[2] elle participait déjà de la nature divine aux yeux de CTÉSIAS et de certains écrivains hellénistiques (*cf.* n° 3). En outre, le *De dea Syria* fait état d'une accusation portée contre Sémiramis, selon laquelle cette dernière aurait contraint les Syriens à l'adorer à l'égal d'une déesse, au mépris de tous les autres dieux. „Par la

[1] GEFFCKEN, dans le commentaire de son édition, p. 226 et BARDY, dans sa traduction, p. 152, n. 3.

[2] Cf. *supra* p. 15.

suite, quand maladies, malheurs et souffrances lui furent envoyés par les dieux, elle renonça à cette folie, reconnut qu'elle était mortelle et donna l'ordre à ses sujets d'adresser à nouveau leurs prières à Héra." [1] Il faut voir dans cette indication une nouvelle trace de la divinisation progressive de Sémiramis et il n'est pas impossible que le clergé hiérapolitain ait eu à lutter contre l'importance croissante de celle-ci dans la religiosité populaire.

D'un autre côté, le caractère débauché et sanguinaire de la reine fit l'objet d'une amplification parallèle: CTÉSIAS déjà affirme qu'elle faisait disparaître ses amants [2] ou même qu'elle les enterrait vivants,[3] et que le roi des Indes Stabrobatès lui écrivit une lettre lui reprochant ses débauches.[4] Selon certains écrivains hellénistiques cités par DIODORE, Sémiramis n'était qu'une courtisane parvenue qui avait pris le pouvoir en faisant assassiner son mari.[5] Plus tard, on racontera encore qu'elle aima son cheval au point de faire l'amour avec lui [6] et qu'elle voulut partager la couche de son fils.[7]

Ainsi, sans pousser la recherche jusqu'au bout, sommes-nous déjà à même de dégager les grandes lignes d'une double évolution qui

[1] LVCIANVS, *De dea Syria* 39 (IACOBITZ, vol. 3, pp. 358-359): ... ἐν ἀριστέρῃ τοῦ νεὼ Σεμιράμιος ξόανον ἑστηκεν ἐν δεξιῇ τὸν νηὸν ἐπιδεικνύουσα. ἀνέστη δὲ δι' αἰτίην τοιήνδε· ἀνθρώποισιν, ὁκόσοι Συρίην οἰκέουσι, νόμον ἐποιέετο ἑωυτὴν μὲν ὅκως θεὸν ἱλάσκεσθαι, θεῶν δὲ τῶν ἄλλων καὶ αὐτῆς Ἥρης ἀλογέειν. καὶ ὧδε ἐποίεον. μετὰ δὲ ὡς οἱ θεόθεν ἀπίκοντο νοῦσοί τε καὶ συμφοραὶ καὶ ἄλγεα, μανίης μὲν ἐκείνης ἀπεπαύσατο καὶ θνητὴν ἑωυτὴν ὡμολόγεε καὶ τοῖσιν ὑπηκόοισιν αὖτις ἐκέλευεν ἐς Ἥρην τρέπεσθαι. τούνεκα δὴ ἔτι τοιήδε ἀνέστηκε τοῖσιν ἀπικνεομένοισι τὴν Ἥρην ἱλάσκεσθαι δεικνύουσα καὶ θεὸν οὐκέτι ἑωυτήν, ἀλλ' ἐκείνην ὁμολογέουσα.

[2] *Cf.* DIODORVS 2, 13, 4.

[3] *FGrH* III C, 688, F. 1, i, p. 432 = SYNCELLVS, p. 119, 11: Σεμίραμις ἡ διαβόητος, ἡ πολλαχοῦ τῆς γῆς ἤγειρε χώματα, προφάσει μὲν διὰ τοὺς κατακλυσμούς· τάδ' ἦν ἄρα τῶν ἐρωμένων ζώντων κατορυσσομένων οἱ τάφοι ὡς Κτησίας ἱστορεῖ.

[4] *Cf.* DIODORVS 2, 18, 1.

[5] DIODORVS 2, 20, 3-5.

[6] *FGrH* III A, 275 JUBA v. MAURITANIEN, F. 59, p. 148 = PLINIVS, *Naturalis historia* 8, 155: *equum adamatum a Samiramide usque in coitum Iuba auctor est.*

[7] *FGrH* I A, 26 KONON, F. 1 (IX), p. 193 = PHOTIVS, *Bibliotheca* 186, 9. Λέγει δ' ὡς ἡ Σεμίραμις αὕτη τῷ υἱῷ λάθρᾳ καὶ ἀγνοοῦσα μιγεῖσα, εἶτα γνοῦσα ἄνδρα ἐν τῷ φανερῷ ἔσχε. καὶ ἐξ ἐκείνου, πρότερον βδελυκτὸν ὄν, Μήδοις καὶ Πέρσαις καλὸν καὶ νόμιμον ἔδοξε μητράσι μίγνυσθαι.

va de la reine à la déesse d'une part, et à l'hétaïre de l'autre.[1] Cela suffit pour comprendre que le jour où les apologistes chrétiens s'emparèrent de ce thème, ils eurent tout intérêt à mettre en valeur cette distorsion pour souligner les contradictions internes et l'immoralité des cultes païens.

C'est dans cette perspective qu'il faut replacer le passage d'ATHÉNAGORAS. Il se peut donc que celui-ci ait contaminé le récit de CTÉSIAS et l'histoire qui avait cours de son temps à propos de Sémiramis. Cela étant, l'explication qui consiste à justifier la confusion de la mère et de la fille comme une erreur due à un simple accident dans la transmission d'un thème littéraire apparaît nettement insuffisante, et nous n'avons pas le droit d'affirmer que l'auteur n'avait pas lu CTÉSIAS. Eut-il ou non un contact direct avec son œuvre, nous ne saurions le dire, mais il s'en rapporte à la tradition qui courait sous son nom. Quant à l'erreur dont on lui fait grief, celle-ci ne s'explique pas nécessairement par l'incurie d'un compilateur ou d'un copiste de florilèges: au contraire, nous pouvons y voir un témoignage précieux pour l'état de la légende de Sémiramis au 2e siècle de notre ère.

A6 Le *De dea Syria*, rédigé dans la seconde moitié du 2e siècle, se présente comme un reportage sur le culte de Hiérapolis, écrit dans le dialecte et imitant le style de l'œuvre d'HÉRODOTE. Nous n'entrerons pas ici dans la longue controverse relative à son attribution à LUCIEN DE SAMOSATE, le fait n'ayant pour nous que peu d'importance.

Pour la première fois, l'ouvrage met en rapport Sémiramis et le temple de Hiérapolis.[2] Celle-ci aurait fondé le premier temple de la ville, tombé peu à peu en ruines, puis reconstruit sous les Séleucides.[3] L'origine de cette tradition se laisse déterminer bien plus facilement que dans le cas d'Ascalon: la Sémiramis conquérante

[1] C'est une interprétation erronnée de ce phénomène d'agrégation d'archétypes caractéristiques de l'ambiguité vénusienne (déesse et prostituée) qui, au siècle dernier, conduisit R. SMITH (Ctesias and the Semiramis Legend, pp. 304-308) à faire du personnage de Sémiramis une hypostase de la Grande Déesse qu'on aurait progressivement humanisée.

[2] Contrairement à ce qu'affirme GOOSSENS, *Hiérapolis de Syrie*, p. 23, n. 1.

[3] LVCIANVS, *De dea Syria* 17; cf. *infra* p. 71.

avait été un modèle imité ouvertement par Alexandre, ce qui contribua certainement à faire de la reine une figure populaire, et à l'époque romaine elle jouissait d'une telle renommée qu'on lui attribuait la construction de bien des monuments importants en Asie [1] et que son «culte» put, selon des modalités que nous ignorons, concurrencer celui de la Déesse Syrienne.[2]

Le récit de la fondation du temple par la reine de Babylone se perpétuera longtemps: au 10e siècle de notre ère, l'écrivain arabe AGAPIUS DE MANBIĞ y fera encore allusion.[3]

Quel qu'il soit, l'auteur du chapitre 14 du *De dea Syria* prétend tenir ses informations des habitants de la Ville Sainte. Toutefois, on hésite à lui accorder une entière confiance, car s'il est syrien comme il le prétend,[4] on s'explique mal qu'il ait perdu de vue le fait qu'Héra (Atargatis) et Dercéto ne faisaient qu'une seule et même personne divine.[5] Or, il est manifeste qu'à ses yeux la déesse ichthyomorphe et celle d'Hiérapolis sont différentes, et que le mythe de Dercéto est d'origine étrangère: témoin sa réflexion à propos de la statue hybride qu'il aurait vue en Phénicie. Nous pouvons donc penser qu'il commet ici une erreur délibérée. D'autre part, toutes les indications fournies sur le mythe de Dercéto sont si conformes au récit de DIODORE [6] qu'on ne peut s'empêcher de songer à une citation. De plus, le refus d'admettre que le temple soit un temple de Dercéto et le caractère spécieux de l'argument utilisé à cet effet montrent à suffisance qu'il n'y a là qu'imitation délibérée des ignorances d'HÉRODOTE.

L'ensemble du chapitre donne donc l'impression d'une composition littéraire; dans ces conditions, il est tout à fait vraisemblable que LUCIEN (?) se réfère pour ce qui est de Dercéto, à la tradition léguée par CTÉSIAS.

[1] ROSCHER, s.v. *Semiramis*, vol. 4 (1915), coll. 694-702 (LEHMANN-HAUPT].
[2] Cf. *supra* pp. 29-31.
[3] AGAPIVS DE MANBIĞ, *Histoire universelle*, dans la *Patrologia Orientalis*, vol. 4, p. 664.
[4] LVCIANVS, *De dea Syria* 1 (IACOBITZ, vol. 3, p. 341): γράφω δὲ 'Ασσύριος ἐών . . .
[5] Cf. *supra* p. 28.
[6] N° 3.

A 7 Au 3e siècle,[1] AMPÉLIUS dans son *Liber memorialis*, abrégé scolaire de la culture universelle, rédige un bref résumé du récit que nous connaissons. Ce texte n'appelle aucun commentaire, si ce n'est pour souligner le fait que cet auteur lui aussi a perdu de vue l'identité première de Dercéto et de la Déesse Syrienne, à propos de laquelle il racontera plus loin un autre mythe, emprunté à NIGIDIUS FIGULUS.[2]

A 8 Paraphrase servile du texte d'OVIDE (A 3).

A 9 Le premier chapitre de ce petit traité anonyme [3] sur les femmes qui se rendirent célèbres à la guerre consiste en un résumé pur et simple du récit de DIODORE. Sauf pour ce qui est des chiffres, qui ont toujours le plus à souffrir des accidents de la tradition manuscrite, la correspondance est parfaite, jusque dans l'ordre de présentation des événements. Notons que l'identité de Dercéto et de la Déesse Syrienne est expressément signalée, et qu'assez curieusement le récit de la vie de Sémiramis s'achève brutalement après la construction du temple de Bélos: tous les chapitres qui relataient ses expéditions successives en Perse, en Égypte et aux Indes ont disparu, et on passe sans intermédiaire à la phrase relative à sa mort. Ainsi, des exploits militaires qu'on s'attendrait à voir figurer ici, il ne reste qu'une allusion à la participation de Sémiramis au siège de Bactres, aux côtés de son premier mari.

[1] La date d'AMPÉLIUS a fait l'objet d'une longue controverse. On le plaça successivement sous Trajan, Hadrien, Antonin le Pieux, Macrin, Dioclétien et Constantin, pour ensuite le vieillir à nouveau et le replacer au 2e siècle. Tout ceci à partir de critères qui ne sont jamais décisifs, et parfois sans preuves. Pour le premier mouvement, *cf.* SCHANZ-HOSIUS, *GRL*, T. 3, p. 78; pour l'état de la question jusqu'en 1961, *cf.* BO, La lingua del liber memorialis di Ampelio et la questione cronologica che lo riguarda, pp. 134-168. BO propose une nouvelle datation d'AMPÉLIUS, sur la base du dépouillement complet de toutes les particularités linguistiques de l'ouvrage, qu'elles soient phonétiques, morphologiques, syntactiques ou stylistiques. Par-delà les incertitudes de la tradition manuscrite, il parvient à dégager certaines caractéristiques qui ne sont plus du 2e et pas encore du 4e siècle, et situe donc l'auteur au 3e siècle de notre ère.

[2] N° *52*.

[3] Les historiens de la littérature grecque semblent faire peu de cas de cet ouvrage attribué autrefois à PHLÉGON DE TRALLES, puis à ARTIMON DE MAGNÉSIE. Nous n'avons pu découvrir à son endroit d'autre notice que celle de WESTERMANN, dans son édition (p. XLI), et n'oserions nous prononcer sur sa date.

A 10 Les *Scholia ad exegesin in Iliadem* nous offrent la première des deux paraphrases du texte de DIODORE écrites par TZETZÈS. Celle-ci, rédigée en prose une vingtaine d'années avant la seconde est moins complète et prend plus de libertés avec le modèle. Pour le reste, on peut lui appliquer le commentaire relatif au texte des *Chiliades* (ci-dessous).

A 11 Du roman de Sémiramis qu'il a lu chez DIODORE, TZETZÈS reprend dans un long poème toute la partie qui va de la naissance de la reine jusqu'à la construction des murailles de Babylone. Seuls les neuf premiers vers nous intéressent ici directement. Comme l'affirmait déjà HARDER en 1886,[1] il est certain qu'en les composant, le compilateur byzantin avait sous les yeux le texte de son prédécesseur: les concordances de vocabulaire et le parallélisme du mouvement des deux récits sont trop flagrants pour être fortuits. Voici le relevé de ces correspondances:

a) DIOD. τέμενος] θεᾶς ἐπιφανοῦς ἣν ὀνομάζουσιν οἱ Σύροι Δερκετοῦν.
TZET. τῶν 'Ασσυρίων ἄνασσά τις Δερκετὼ τὴν κλῆσιν.

b) DIOD. [μυθολογοῦσιν οἱ λογιώτατοι τῶν ἐγχωρίων τὴν 'Αφροδίτην προσκόψασαν τῇ προειρημένῃ θεᾷ] δεινὸν ἐμβαλεῖν ἔρωτι νεανίσκου τινὸς τῶν θυόντων
TZET. νέῳ τινὶ μοιχεύεται δι' ἔρωτα, Συρίσκῳ.

c) DIOD. τὴν δὲ Δερκετοῦν μιγεῖσαν τῷ Σύρῳ γεννῆσαι μὲν θυγατέρα
TZET. ἔγγυος γεγονυῖα δέ, . . .

d) DIOD. καταισχυνθεῖσαν δ' ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις
TZET. τὴν φήμην αἰδουμένη,

e) DIOD. τὸν μὲν νεανίσκον ἀφανίσαι,
TZET. τὸν μὲν Σύρισκον ἀφαντοῖ,

f) DIOD. τὸ δὲ παιδίον εἴς τινας ἐρήμους καὶ πετρώδεις τόπους ἐκθεῖναι·
TZET. τεκοῦσα δὲ τὸ βρέφος / ἐν τοῖς ἀγροῖς ἐκτίθεται·

g) DIOD. ἑαυτὴν δὲ διὰ τὴν αἰσχύνην καὶ λύπην ῥίψασαν εἰς τὴν λίμνην
TZET. αὐτὴ δ' αὐτὴν ἐμβάλλει εἰς λίμνην τὴν τοῦ Μύριδος

[1] HARDER, *De Ioannis Tzetzae historiarum fontibus quaestiones selectae*, p. 47.

h) DIOD. —
TZET. ἥπερ καὶ ἀπεπνίγη

i) DIOD. μετασχηματισθῆναι τὸν τοῦ σώματος τύπον εἰς ἰχθύν.
TZET. Σύρων γραφαὶ δὲ λέγουσιν ἰχθὺν αὐτὴν γένεσθαι

j) DIOD. διὸ καὶ τοὺς Σύρους μέχρι τοῦ νῦν ἀπέχεσθαι τούτου τοῦ ζῴου
TZET. ὅθεν οὐδὲ ἐσθίουσι τινῶν ἰχθύων Σύροι

k) DIOD. καὶ τιμᾶν τοὺς ἰχθῦς ὡς θεούς
TZET. —

Le parallélisme formel apparaît de lui-même, par la simple juxtaposition des deux textes, sans qu'il faille nullement bouleverser l'ordre originel des propositions. A l'exception du point (h), chaque élément de la version courte de TZETZÈS a son équivalent dans la version longue de DIODORE. Du point de vue des analogies de vocabulaire, on notera particulièrement les cas de (b), (e) et (g); on remarquera aussi des emplois similaires des particules de liaison en (c), (e), (f) et (g).

Cependant, à examiner les choses plus en détail, il s'avère qu'au-delà de correspondances purement verbales, TZETZÈS nous présente un récit bien différent de celui du Sicilien (*cf.* a, b, d, f, h, i) et que, de toute la série des témoins que nous venons de passer en revue, il est le seul à modifier en profondeur la tradition ancienne. La narration de TZETZÈS peut être définie comme une adaptation évhémérisante de l'ancien mythe de Dercéto: la déesse est devenue une simple mortelle, comme l'indique la noyade qui met fin à sa vie: c'est là un sort réservé aux humains. L'allusion à la colère d'Aphrodite a été éliminée: l'amour pour un jeune Syrien, amour qui résultait d'un enchaînement de circonstances déclenché probablement par une faute d'*hybris*, fait place à une simple faiblesse de caractère rendue par le verbe μοιχεύεσθαι: le malheur de la reine n'est dû qu'à sa légèreté.

Tandis que chez DIODORE apparaissait encore la notion antique de la faute, dont la souillure est attachée à l'acte, qu'on l'ait commis volontairement ou non, pour TZETZÈS il ne s'agit plus que d'une femme «perdue» qui regrette son crime par souci de sa réputation et par crainte du déshonneur attaché à une union illégitime. Dans les deux cas, la situation conflictuelle engendrée par l'inadéquation

du comportement et de la règle morale conduira l'héroïne au suicide, mais les mobiles de ce dernier (g) sont diamétralement opposés: au sentiment de culpabilité profondément intériorisé de la déesse, succède chez la reine la crainte de la répression qui naît, au niveau de la société, de la transgression d'un interdit. De même, le décor dramatique de l'exposition de l'enfant s'efface lui aussi: le nouveau-né est tout simplement abandonné dans un champ. Enfin, quand on en vient à la métamorphose, le chrétien prend la précaution de signaler que ce sont les écrits des Syriens qui disent cela, prenant ainsi ses distances vis-à-vis de l'affabulation païenne. Nous en conclurons que la paraphrase byzantine est non seulement évhémérisante, mais encore banalisée à l'extrême par un homme pour qui la plupart des éléments signifiants de l'*hiéros logos* antique (allusions au monde divin et à la vie religieuse, l'*hybris* et son châtiment, la souillure attachée à l'acte, le thème de l'exposition) n'ont plus guère de sens; aussi les a-t-il dénaturés, en partie sans doute par incurie, en partie volontairement, pour mettre en évidence l'inanité de la croyance païenne.

3. Conclusion

L'étude approfondie du mythe de Dercéto nous a permis de retracer une image générale du contexte historico-religieux dans lequel se constitua le récit tel qu'il etait rapporté par Ctésias. L'examen des aspects religieux de ce récit a montré que Diodore n'avait pas dû apporter de modification sérieuse au contenu de la tradition ancienne, et a contribué à renouveler la discussion sur la signification de la métamorphose de Dercéto.

Les autres textes sont apparus comme l'œuvre de mythographes de profession ou d'occasion qui ont extrait de son contexte la métamorphose de la déesse, pour l'utiliser à des fins diverses, anecdotiques, apologétiques ou moralisantes.

II. SÉRIE B

DERCÉTO ET LE CATASTÉRISME DU POISSON AUSTRAL

ARATOS DE SOLES, poète d'obédience stoïcienne, avait publié sous le titre de *Phaenomena* un petit ouvrage versifié contenant l'exposé de certaines questions d'astronomie. Le premier tiers du poème était consacré à la description des constellations recensées un siècle auparavant par EUDOXE DE CNIDE.[1] A cette occasion, ARATOS mentionnait une douzaine de fables qui justifiaient sur le plan mythique l'appellation de telle ou telle configuration d'étoiles,[2] en assurant qu'il s'agissait d'un héros, d'un animal ou d'un être inanimé qui, en récompense d'un service rendu ou pour commémorer un événement exceptionnel, avait été transposé au ciel: d'où le nom de catastérisme appliqué à ce genre mythographique.

L'œuvre connut un succès retentissant qui, jusqu'à la Renaissance, ne souffrit pas de démenti. Dès l'Antiquité, elle fit l'objet de multiples traductions latines, dont quatre seulement sont parvenues jusqu'à nous: celle de CICÉRON (fragmentaire) fut suivie par celles de GERMANICUS CÉSAR et d'AVIÉNUS; nous devons la dernière à un barbare anonyme qui vécut sans doute au 7e siècle.

Grâce au contact étroit des cultures hellénique et orientale consécutif aux expéditions d'Alexandre, l'astronomie, cultivée plus particulièrement par les Chaldéens, connut en Grèce un essor considérable et fut suivie de près par l'astrologie qui en fit une science indispensable à la vie.[3] Composés au début de cette vague qui

[1] *RE*, s.v. *Eudoxos* (8), vol. 6 (1907), coll. 940-942 (HULTSCH].

[2] Dans certains cas, ces fables sont données entièrement dans le poème, dans d'autres, l'auteur y fait seulement allusion. Il s'agit des deux Ourses (vv. 30-35), de l'Agenouillé (vv. 64-66), du Scorpion (vv. 71-73), de la Vierge (vv. 98-136), de Céphéus (vv. 179-181), de Cassiopée (vv. 656-658), du Cheval (vv. 216-224), des Pléiades (vv. 257-263), de la Lyre (vv. 268-271), d'Orion (vv. 637-646) et du Fleuve (v. 360).

[3] CUMONT, *Les religions orientales* . . . , pp. 151-168; DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, pp. 235-236.

allait submerger tout le monde gréco-romain, les *Phénomènes* devinrent rapidement un ouvrage classique. Mais l'emploi du mètre épique imité d'HÉSIODE et la difficulté naturelle de ce sujet scientifique, en firent une œuvre d'abord malaisé. Aussi, se mit-on très tôt à l'étudier et à la compléter par des introductions, des catalogues d'étoiles relatifs à chacune des constellations et par la collection des fables catastérismiques manquantes.[1]

C'est à cet ensemble de scholies et de commentaires qu'appartiennent les textes de la série B. Cette dernière comprend différentes versions de deux fables. La première concerne le catastérisme du Poisson Austral appelé aussi Grand Poisson (Pl. I). Certains textes racontent brièvement comment ce poisson céleste perpétue le souvenir de la métamorphose de la Déesse Syrienne, d'autres disent comment il la sauva après sa chute accidentelle dans un étang et en fut récompensé par son installation au ciel. Ce récit est complété par une deuxième fable relative au signe zodiacal des Poissons (Pl. II). Celle-ci nous apprend que les Poissons sont les fils du précédent et qu'ils furent transposés au firmament en même temps que leur père. Parfois les deux fables ont été confondues; nous verrons plus loin le détail de ces questions.

Du fait que les collections de fables astronomiques rédigées en grec ou en latin ont été maintes fois remaniées, abrégées ou élargies, copiées et traduites les unes des autres, parfois avec des additions originales, souvent avec des fautes, et que dans la majorité des cas elles se trouvent insérées dans le texte même d'ARATOS ou dans les traductions latines de celui-ci, leur maniement pose certains problèmes. On les voit, en bien des endroits, contaminer plusieurs sources différentes, tandis que les hasards et les accidents de la tradition manuscrite contribuent pour une large part au caractère confus du matériel dont nous disposons. De surcroît, ces sources ne se laissent pas toujours dater: aussi est-ce leur chronologie relative qui sert de guide en ce domaine et permet, dans les meilleurs cas, d'avancer des hypothèses pour ce qui est d'en fixer la chronologie absolue.

Le dossier comprend les textes suivants:

[1] MARTIN, *Histoire* . . . , pp. 12-13.

B 1 (n° *18*): GERMANICVS CAESAR, *Aratea phaenomena* 563-564 (PP).[1]
B 2 (n° *19*): HYGINVS, *Astronomica* 2, 30 (PP).
B 3 (n° *20*): HYGINVS, *Astronomica* 2, 41 (P).[2]
B 4 (n° *21*): *Scholia Basileensia in Germanici Aratea* [p. 81] (PP).
B 5 (n° *22*): *Scholia Basileensia in Germanici Aratea* [pp. 98-99] (P).
B 6 (n° *23*): AVIENVS, *Aratea* 539-544 (PP).
B 7 (n° *24*): AVIENVS, *Aratea* 645-646 (PP).
B 8 (n° *25*): PSEVDO-ERATOSTHENES, *Catasterismi* 21 (PP).
B 9 (n° *26*): PSEVDO-ERATOSTHENES, *Catasterismi* 38 (P).
B 10 (n° *27*): ERATOSTHENES, *Catasterismorum fragmenta Vaticana* [p. 6] (PP).
B 11 (n° *28*): ERATOSTHENES, *Catasterismorum fragmenta Vaticana* [p. 13] (P).
B 12 (n° *29*): *Aratus Latinus* [pp. 224-225] (PP).
B 13 (n° *30*): *Aratus Latinus* [p. 261] (P).
B 14 (n° *31*): *Aratus Latinus, recensio interpolata* [p. 261] (P).
B 15 (n° *32*): *Scholia Strozziana in Germanici Aratea* [pp. 145-146] (PP).
B 16 (n° *33*): *Scholia Strozziana in Germanici Aratea* [p. 176] (P).
B 17 (n° *34*): *Scholia Theonis in Arati Phaenomena* 239 (PP-P).
B 18 (n° *35*): *Hermetis Trismegisti liber*, cap. 25 (P).

La série B comprend donc, dans la masse de la littérature aratéisante, des extraits d'onze ouvrages apparentés entre eux à divers degrés. Ces œuvres étant moins bien connues que les sources de la série précédente, et la définition de leur contenu plus complexe, il ne sera pas inutile de les présenter brièvement pour éclairer la discussion ultérieure.

1. DESCRIPTION DES SOURCES

1°) GERMANICVS, *Aratea phaenomena* — Dans la traduction des *Phénomènes* qu'il termina entre les années 14 et 19,[3] GERMANICUS

[1] PP (Pisces): ce sigle désigne une fable relative aux Poissons du zodiaque.
[2] P (Piscis): indique que le texte se rapporte au Poisson Austral.
[3] ROSTAGNI, *Storia della letteratura latina*, vol. 2, pp. 343-344.

n'a pas modifié en profondeur le contenu du poème. Tout au plus a-t-il ajouté çà et là des extraits d'anciens commentaires. La plupart du temps, ceux-ci suffisent à peine à nous faire entrevoir l'existence dès le Ier siècle de l'une ou l'autre fable astronomique présentée en détail dans les textes plus tardifs.[1]

2)° HYGINVS, *Astronomica* — HYGIN publia un commentaire du poème en quatre livres.[2] Seule la seconde partie de l'ouvrage, qui renferme la collection complète des fables astronomiques, intéresse notre propos. BURSIAN a déjà montré au siècle dernier que cette collection remonte à un original écrit en grec.[3] La disposition de ces fables, qui se suivent selon un ordre géographique cohérent et non dans l'ordre où le poète avait présenté les constellations, prouve que le recueil d'HYGIN ne fut jamais intégré à une édition des *Phénomènes*.[4]

La date de sa composition reste une question ouverte. En effet, si l'HYGIN astronome est certainement identique à celui que nous connaissons comme fabuliste,[5] la recherche moderne n'a pu insérer sa période d'activité dans des limites chronologiques précises et les savants hésitent entre l'époque augustéenne et 207 après J.-C., année où fut rédigée la traduction grecque d'une œuvre d'HYGIN intitulée Γενεαλογίαι. Cette traduction, qui fut attribuée à tort au grammairien DOSITHÉE et ne nous est parvenue qu'à l'état de lambeaux, contenait des fables appartenant au recueil des *Fabulae* et d'autres tirées des *Astronomica*.[6] La date de 207 apparaît ainsi comme un *terminus ante quem* solide, et on peut penser que si en 207 l'œuvre d'HYGIN était déjà suffisamment diffusée pour faire l'objet d'une traduction grecque, elles ne doit pas être de beaucoup postérieure au milieu du 2e siècle.

[1] Toutes les indications mythologiques du poème de GERMANICUS se retrouvent sous une forme plus développée dans le recueil de catastérismes attribué à ÉRATOSTHÈNE: voir ci-dessous, p. 60 et n. 1.

[2] I introduction; II fables astronomiques; III catalogues d'étoiles; IV la sphère céleste et ses subdivisions.

[3] BURSIAN, Zu Hyginus, p. 765.

[4] MARTIN, *Histoire . . .*, p. 63.

[5] DESMEDT, *Essai sur les fables d'Hygin*, pp. 1-35.

[6] Cf. *infra*, p. 88.

3°) *Scholia Basileensia in Germanici Aratea* — Dans certains manuscrits, les *Scholies de Bâle* accompagnent la traduction latine des *Phénomènes* publiée par GERMANICUS. Elles comprennent diverses parties, parmi lesquelles la collection des fables catastérismiques qui étaient insérées à l'endroit voulu dans le texte du poème.[1] Mal rédigées et truffées d'hellénismes, elles remontent sans nul doute à un original grec et ne sont de fait que la traduction du commentaire d'une édition courante de l'ARATOS grec,[2] enrichie, en ce qui concerne les signes du zodiaque, de dix fables empruntées à la *Sphaera Graecanica* de NIGIDIUS FIGULUS. Une fois encore, la datation de l'ouvrage n'est qu'approximative: la rédaction de ces scholies doit être placée entre l'époque de la parution des *Aratea* et le début du 4e siècle. En effet, dans ses *Institutions divines*, LACTANCE utilisa à plusieurs reprises une édition de GERMANICUS déjà pourvue des scholies.[3] Par ailleurs, l'aspect général de la langue inciterait à en situer la rédaction vers le 3e siècle.

Jusqu'à présent, les *Scholia Basileensia* n'ont fait l'objet que d'une seule édition complète, publiée par BREYSIG en 1867, à partir de deux manuscrits: le *codex Basileensis A.N. IV 18* du 8e siècle, et le *codex Parisinus 7886* du 9e siècle.

4°) AVIENVS, *Aratea* — Au moment où AVIÉNUS entreprit une nouvelle traduction des *Phénomènes* en vers latins, il disposait d'une abondante littérature de scholies et de commentaires grecs et latins qu'il mit à profit en les intégrant partiellement à son ouvrage. Il augmenta ainsi de moitié le volume de l'œuvre grecque, la faisant passer de 1154 à 1879 vers.

Le travail fut publié peu avant l'année 387, date à laquelle celui-ci est signalé par SAINT JÉRÔME.[4] La difficulté majeure dans l'étude de ce texte dont, exceptionnellement, l'auteur et la date sont connus avec une précision suffisante, réside dans la recherche des sources des fragments de commentaires qui y sont insérés.[5]

[1] MARTIN, *Histoire* . . . , pp. 38-39.
[2] MARTIN, *Histoire* . . . , p. 71.
[3] MARTIN, *Histoire* . . . , p. 41.
[4] SCHANZ-HOSIUS, *GRL*, IV, 1, p. 18, § 785, et *RE*, s.v. *Avienus*, vol. 2 (1896), coll. 2386-2387 [F. MARX].
[5] *Cf.* MARTIN, *Histoire* . . . , pp. 91-93.

5°) PSEVDO-ERATOSTHENES, *Catasterismi* ou *Epitome* — Recueil de quarante-quatre fables astronomiques rédigé en grec. Il présente à peu près la même série de textes qu'HYGIN et que les scholies à GERMANICUS, mais s'en écarte sur quelques points et donne pour certaines fables une version plus courte. ROBERT en déduisit qu'il devait s'agir de l'abrégé (d'où son nom d'*Epitome*) d'un ouvrage antérieur plus important et plus proche du modèle d'HYGIN.[1] L'histoire lui a donné raison puisque, depuis lors, deux manuscrits grecs ont fourni successivement une version longue de certaines fables qui, pour les parties communes, offrait dans la plupart des cas une similitude presque parfaite avec l'*Epitome*, et dont les passages supplémentaires s'avéraient proches du modèle des scholies de GERMANICUS et de l'ouvrage d'HYGIN.[2] Sans exposer clairement ses raisons (il paraît se fonder sur l'état de la langue), MARTIN situe la séparation de l'*Epitome* et de son modèle vers le 3e ou le 4e siècle.[3] Cette marge chronologique demanderait à être sérieusement réexaminée.

La collection fut publiée pour la dernière fois en 1897, par OLIVIERI, sous le titre de *PSEVDO-ERATOSTHENIS Catasterismi*; de là vient que nous appellerons cette série de textes tantôt *Epitome*, tantôt *Catastérismes*, comme le font d'ailleurs la plupart de ceux qui ont traité de ces questions. Le problème de l'attribution du texte à ÉRATOSTHÈNE, qui ne peut être envisagé qu'en tenant compte de l'ensemble de la tradition des commentaires d'ARATOS, sera étudié ultérieurement.[4]

6°) ERATOSTHENES, *Catasterismorum fragmenta Vaticana* — C'est dans le *codex Vaticanus Graecus 1087* que REHM découvrit, voici un peu plus de soixante-dix ans, une série de vingt-cinq fables astronomiques analogues à celles du recueil précédent,[5] mais donnant pour certaines d'entre elles le texte plus complet auquel nous faisions

[1] ROBERT, *Eratosthenis catasterismorum reliquiae*, pp. 2-3.
[2] Voir ci-dessous, 6°.
[3] MARTIN, *Histoire . . .*, pp. 58 et 66.
[4] Cf. *infra*, pp. 61-65.
[5] Pour éviter d'éventuelles confusions avec les textes de l'*Epitome*, nous désignerons à l'avenir cette collection de fables par le nom du manuscrit qui la contenait.

allusion ci-dessus. Une copie partielle de ce manuscrit (seize fables) avait déjà été découverte deux ans auparavant par OLIVIERI dans le *codex Marcianus 444* et publié dans son édition en regard des textes correspondants de l'*Epitome*.

L'étroite parenté qui unit les fables contenues dans le *Vaticanus Graecus 1087* et l'*Aratus Latinus* permet de leur supposer un modèle commun qui doit être situé au plus tard vers le 6e siècle (voir plus loin).

7°) *Aratus Latinus* — En plein Moyen-Âge, un barbare dont nous ignorons le nom traduisit intégralement une édition des *Phénomènes* accompagnée de son commentaire, d'après un modèle grec extrêmement proche de celui du *Vaticanus Gr. 1087*. A de rares exceptions près, tous les textes grecs transmis par ce dernier manuscrit ont été traduits littéralement, si ce n'est mot à mot. Rédigé à coups de dictionnaire dans un latin plus qu'approximatif, ce travail remonterait au 7e siècle, selon MAASS et MARTIN, qui tirent cette conclusion de l'état de la langue, sans toutefois en présenter l'analyse détaillée.[1] Ces textes ont été publiés par MAASS, conjointement à d'autres ouvrages de tradition aratéisante, sous le titre d'*Anonymus II*.

Cependant, cette nouvelle version latine était entachée d'erreurs au point d'être quasiment incompréhensible; aussi fit-elle l'objet d'une révision, anonyme également, peu de temps après sa mise en circulation. C'est l'utilisation de cette rédaction remaniée par BÈDE LE VÉNÉRABLE, dans son *De signis caeli*, qui sert ici de *terminus ante quem*, ce qui conduit MARTIN à situer la première traduction entre ± 630 et ± 730 après J.-C.[2]

8°) *Aratus Latinus, recensio interpolata* — Ce texte porta jusqu'en 1898 le nom de *Scholia Sangermanensia*, qui lui fut donné à tort par BREYSIG, d'après le *codex bibliothecae imperial. Parisin. Sangermanensis 778* (actuellement *Parisinus Lat. Sangermanensis 12.957*), du 9e siècle. BREYSIG pensait en effet qu'il s'agissait d'une

[1] MAASS, *Commentariorum in Aratum reliquiae*, introd. p. XLIII, et MARTIN, *Histoire . . .*, p. 45.

[2] MARTIN, *Histoire . . .*, p. 46.

collection de scholies antiques, différentes des *Scholia Basileensia*, et ayant souffert un certain nombre d'interpolations.[1] Depuis lors, MAASS a compris qu'il n'y avait là que la rédaction remaniée du commentaire de l'*Aratus Latinus*, résultat de la révision dont il était question au paragraphe précédent;[2] il republia alors ce texte au-dessous des passages correspondants de l'ancien commentaire de l'*Aratus Latinus*, sous le titre de *recensio interpolata*.

9°) *Scholia Strozziana in Germanici Aratea* — Cette appellation est tirée du *codex Strozzianus XLVI* du 14e siècle. BREYSIG voyait dans ces textes un troisième groupe de scholies contenant des interpolations différentes de celles de l'ensemble précédent et les publia à la suite des « *Scholia Sangermanensia* ».[3] Mais en 1878, ROBERT démontrait que cette collection résultait en fait d'une contamination entre les *Scholia Basileensia* et ce qu'il appelait toujours les « *Scholia Sangermanensia* », c'est-à-dire le commentaire remanié de l'*Aratus Latinus*.[4]

Les *Scholia Strozziana* ont été rédigées entre le 8e et le 14e siècle, sans qu'on puisse autrement en préciser la date.

10°) *Scholia Theonis*: une autre collection de scholies d'origine alexandrine accompagne le texte des *Phénomènes* dans le *codex Marcianus 476* du 11e siècle et dans le *codex Scorialensis Σ III 3* du 15e siècle qui sont les deux sources de toute notre tradition manuscrite pour ce qui est du poème d'ARATOS. Ces scholies ne sont reproduites que par quelques-uns des manuscrits postérieurs, mais dérivent toujours des deux sources mentionnées ci-dessus, sources qui elles-mêmes remontent à un exemplaire unique du 9e ou du 10e siècle.[5]

La date de la première rédaction de cette collection, qui contient un certain nombre de passages mythographiques, est très difficile à déterminer, du fait qu'au cours des siècles elle a subi de multiples remaniements,[6] et aussi parce qu'une partie de la tradition manus-

[1] BREYSIG, *Germanici Caesaris Aratea cum scholiis*, pp. XXVI-XXVII.
[2] MAASS, *Commentariorum in Aratum reliquiae*, introd. p. XLIII.
[3] BREYSIG, *Germanici Caesaris Aratea cum scholiis*, p. XXV.
[4] ROBERT, *Eratosthenis catasterismorum reliquiae*, pp. 204-210.
[5] MARTIN, *Histoire* . . . , pp. 233-234.
[6] MARTIN, *Histoire* . . , p. 196.

crite la plus récente les attribue à un certain THÉON D'ALEXANDRIE dont l'identification fait elle-même difficulté. Nous connaissons en effet deux personnages de ce nom originaires d'Alexandrie. Le premier vécut à l'époque de César ou d'Auguste; il était grammairien de profession et s'était fait une spécialité du commentaire des poètes alexandrins. Le second, astronome et mathématicien, fit carrière durant le 4e siècle; il est connu principalement pour ses commentaires des œuvres de PTOLÉMÉE.

Les modernes sont donc partagés sur le point de savoir auquel de ces deux auteurs attribuer nos scholies, et la controverse est loin d'être close.[1] Les deux thèses extrêmes sont celle de MAASS qui, pour des raisons qui ne sont pas toujours très claires, choisissait le THÉON du 4e siècle, et celle de MARTIN qui opta résolument pour celui du 1er siècle. Cette dernière position est fondée principalement sur deux arguments:

a) certaines couches des scholies paraissent remonter à une époque antérieure aux éditions d'ARATOS qui circulaient au 3e siècle.[2]

b) l'attribution à THÉON D'ALEXANDRIE présentée par certains manuscrits.

Sans doute MARTIN a-t-il partiellement raison: une partie des scholies semble effectivement remonter à une période très ancienne, mais d'autre part, l'attribution est à notre avis sans valeur, comme nous essaierons de le montrer.[3] Il va de soi que dans ces conditions, la polémique engagée autour du nom du rédacteur n'a plus guère de sens.

11°) *Hermetis Trismegisti liber* — En 1936, GUNDEL édita un manuel d'astrologie en latin retrouvé peu auparavant dans le *codex Harleianus 3731* du British Museum. Le manuscrit est daté de 1431. L'éditeur eut également le bonheur d'en découvrir une

[1] Voir en dernier lieu HEMMERDINGER, Théon d'Alexandrie et le commentaire des Phénomènes d'Aratos, p. 239.

[2] Le problème est trop complexe pour que nous puissions synthétiser brièvement la démonstration de MARTIN dont les éléments sont épars dans tout son ouvrage. Nous renvoyons donc le lecteur à son *Histoire du texte d'Aratos*.

[3] Cf. *infra*, appendice 1, pp. 120-122.

traduction partielle en dialecte picard dans le *Parisinus Fr. 613*, du début du 14e siècle. L'*incipit* du premier chapitre attribue celui-ci à HERMÈS TRISMÉGISTE. Selon l'éditeur, les chapitres suivants doivent être considérés comme anonymes.

Le texte, qui constitue une sorte d'anthologie des connaissances astrologiques, comprend une série de chapitres relatifs à différents domaines: les trente-six décans, les *monomoiriai*, les douze maisons du soleil, les conjonctions des planètes, les éclipses de lune, le sens de la position des planètes dans chacun des signes du zodiaque, etc . . . Suivant GUNDEL, il s'agit de l'abrégé d'une somme astrologique de l'époque hellénistique, sans doute assez proche du grand ouvrage qui avait servi de modèle à ANTIOCHOS, VETTIUS VALENS, FIRMICUS MATERNUS et PAUL D'ALEXANDRIE.[1]

L'œuvre n'est malheureusement pas datable dans l'absolu: on y trouve suffisamment d'hellénismes pour affirmer qu'elle remonte à un original grec,[2] mais la présence dans le texte de mots arabes et espagnols montre qu'au cours du Moyen-Âge elle fit l'objet d'un certain nombre de retouches, sinon de remaniements.

2. LE CLASSEMENT DES SOURCES

1°) *Le problème*

Il eût été vain d'espérer reprendre à frais nouveaux tout le problème du classement d'un matériel aussi riche et complexe à partir d'une seule fable astronomique.[3] Contraint à nous fonder sur les travaux antérieurs, nous partirons du dernier état de la question établi par Jean MARTIN dans son *Histoire du texte d'Aratos*, que nous avons déjà abondamment mise à profit. L'auteur y passe en revue les divers éléments de la tradition manuscrite, y compris les fragments conservés des introductions, les notices biographiques antiques du poète, les collections de commentaires et de scholies ainsi que les traductions latines, et s'efforce d'établir la généalogie de ces textes adventices en les envisageant parallèlement aux

[1] *Cf.* GUNDEL, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*, pp. 1-4.

[2] FESTUGIÈRE (*Hermétisme et mystique païenne*, pp. 30-31) pense que l'original grec de cet ouvrage pourrait remonter au 3e siècle avt. J.-C.

[3] En effet, prise en particulier, chaque fable peut présenter des variantes qui sont le fait de l'un ou l'autre rédacteur. L'étude d'une fable isolée risque donc de masquer la vision de l'ensemble.

éditions du poème que ceux-ci avaient pour mission de compléter, ce qui lui donne l'occasion d'étudier au passage quelques fables astronomiques qui se retrouvent dans l'ensemble de la tradition. Notre tâche sera donc de confronter les résultats ainsi obtenus avec ceux de l'étude des textes de la série B, afin de voir, dans la mesure du possible, si ces derniers confirment ou infirment les conclusions auxquelles MARTIN avait abouti.

L'examen de l'ensemble de la tradition le conduit à restituer pour les *Phénomènes* d'ARATOS une édition-source alexandrine dont dérivent deux autres:[1]

a) vers le 1er siècle avant J.-C., une édition accompagnée d'un commentaire complet dont font partie les *Scholies «de Théon»*. Cette édition, connue par la tradition directe, est représentée actuellement par le *Marcianus 476* et le *Scorialensis* Σ *III 3*.

b) entre ± 100 et ± 300 après J.-C., une édition dite Φ «où sont mêlés à un texte alexandrin dépouillé de ses scholies, les débris d'un manuel aratéen d'ÉRATOSTHÈNE».[2] L'existence d'une telle édition peut être établie à partir de la tradition indirecte représentée par les *Scholies à Germanicus*, l'*Epitome* grecque, le *Vaticanus Graecus 1087* et l'*Aratus Latinus*. Ce dernier apparaît en effet comme la traduction latine du modèle du *Vaticanus 1087*; la proximité de celui-ci et de l'*Epitome* permet également de leur restituer un ancêtre commun. De leur côté, les *Scholies à Germanicus*, au moins pour l'essentiel de leur texte, sont la traduction à peu près littérale d'un modèle grec de la même lignée, qui remonte certainement au même ancêtre que les précédents.

Pour éclairer ce point, nous empruntons à MARTIN son schéma général [3] en le débarrassant de tous les éléments qui ne concernent pas directement notre propos.

Le texte d'HYGIN n'est pas représenté dans ce schéma parce qu'il ne fit jamais partie d'une édition du poème et occupe donc une position isolée dans l'ensemble des commentaires d'ARATOS, tout en remontant, d'une manière générale, à la même source que les

[1] MARTIN, *Histoire* . . . , p. 294.
[2] MARTIN, *Histoire* . . . , p. 203.
[3] MARTIN, *Histoire* . . . , p. 294.

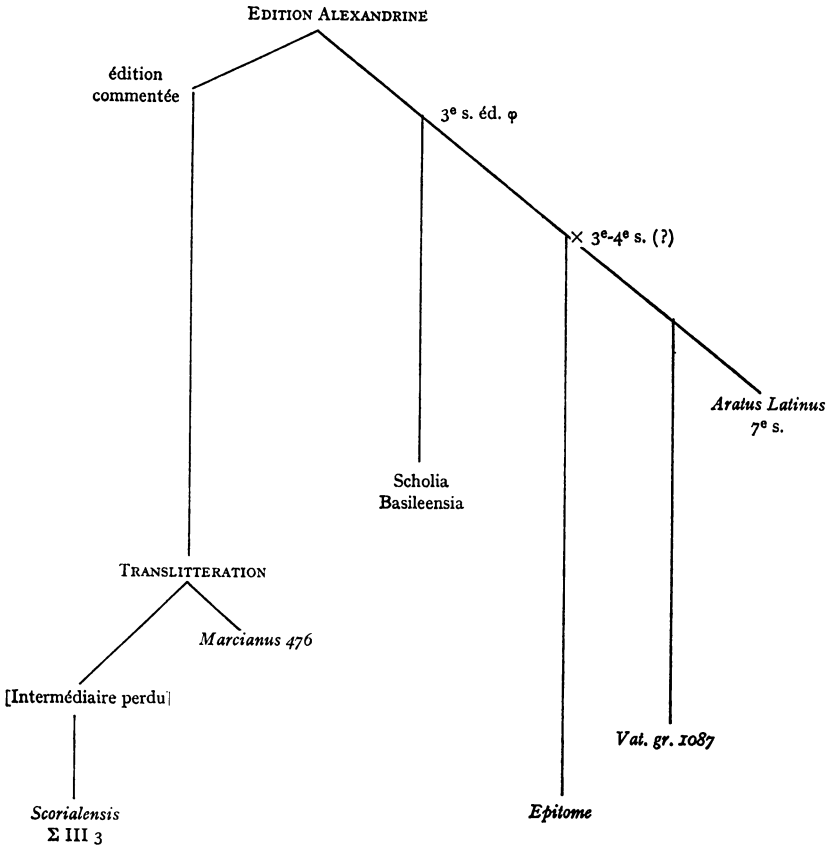


Fig. 1

autres textes. Si l'on ajoute à cela le fait qu'il a conservé l'ordre originel des fables, c'est-à-dire un ordre géographique cohérent, tandis que dans les autres témoins le classement des mythes stellaires suit l'ordre d'apparition des constellations dans le poème, et qu'il a rejeté dans un livre séparé (livre III) les catalogues d'étoiles que les autres présentent immédiatement à la suite de chaque fable, nous disposons de trois points qui permettent de l'opposer au reste de la tradition. Pour le détail du texte, l'examen de certaines fables montre qu'HYGIN présente des fautes qui lui sont propres, tandis que les quatre autres témoins offrent des fautes communes. MARTIN en conclut avec raison que l'ancêtre

commun d'HYGIN et de l'autre groupe ne faisait pas encore partie d'une édition d'ARATOS.[1]

Pour ce qui est d'AVIÉNUS, l'examen de plusieurs fables a permis à MARTIN de démontrer que celui-ci s'inspira, au moins dans certains cas, d'anciens commentaires d'ARATOS, antérieurs à ceux qui faisaient partie de l'édition Φ.[2]

2°) *Essai de classement*

Nous débuterons par l'ensemble de textes qui présente dès l'abord le plus d'homogénéité, en comparant successivement l'*Epitome* et l'*Aratus Latinus* avec le *Vaticanus Graecus 1087* qui est le témoin grec le plus complet pour la fable du Poisson Austral. Viendront ensuite les cas de la *recensio interpolata* de l'*Aratus Latinus*, et celui des *Scholia Strozziana* qui en dépendent partiellement. Nous pourrons alors envisager par rapport à ce premier groupe, les textes d'HYGIN, des *Scholies à Germanicus* et d'AVIÉNUS, en réservant pour la fin le témoignage des *Scholies de «Théon»*, qui présentent une tradition aberrante et posent des problèmes particuliers, ainsi que ceux de GERMANICUS et d'[HERMÈS TRISMÉGISTE].

Afin d'en faciliter la lecture, nous faisons précéder cette étude de deux tableaux comparatifs auxquels nous nous référerons par la suite.

Tableau comparatif I

Vaticanus Gr. 1087 (a), *Epitome* (b), *Aratus Latinus* (c).

(1) a) οὗτός ἐστιν ὁ μέγας καλούμενος Ἰχθύς,
b) οὗτός ἐστιν ὁ μέγας καλούμενος Ἰχθύς,
c) Hic ergo est magnus uocatus Piscis.

[1] MARTIN, *Histoire . . .*, pp. 63-68. C'est à partir de ce point et de la dernière date possible pour les *Scholies à Germanicus* que MARTIN (*op. cit.*, p. 69) essaie d'établir la date de l'édition Φ d'ARATOS: «. . . faut-il dire le second ou le troisième siècle de notre ère ? En tous cas, il est raisonnable de prendre pour limites l'époque d'Hygin, c'est-à-dire le début du second siècle, et celle des *Scholies à Germanicus*, qui sont, au plus tard, des dernières années du troisième.» Or la date D'HYGIN ne prouve rien: quand bien même la recherche l'aurait-elle établie avec plus de précision qu'elle ne le fait actuellement (cf. *supra* p. 40), cela n'empêcherait pas qu'on ait pu insérer une version remaniée du modèle d'HYGIN à une édition d'ARATOS bien avant cette époque.

[2] Cf. *supra*, p. 41, n. 5.

(2) a) ὃν κάπτειν λέγουσι τὸ ὕδωρ ἀπὸ τῆς τοῦ Ὑδροχόου ἐκχύσεως.
b) ὃν κάμπτειν λέγουσι τὸ ὕδωρ τῆς τοῦ Ὑδροχόου ἐκχύσεως.
c) quem dicunt declinare aquas ab Aquarii effusione.

(3) a) ἱστορεῖται δ'οὗτος, ὡς Κτησίας φησί, πρότερον ἐν λίμνῃ τινὶ κατὰ τὴν Βαμβύκην εἶναι.
b) ἱστορεῖται δὲ περὶ τούτου, ὥς φησι Κτησίας, εἶναι πρότερον ἐν λίμνῃ τινὶ κατὰ τὴν Βοββύκων·
c) conpingitur autem hic, ut ait Ctesias, primis in quodam stagno apud Bambycen fuisse.

(4) a) ἐμπεσούσης δὲ τῆς Δε<ρ>κετοῦς νυκτός, ἣν οἱ περὶ τοὺς τόπους οἰκοῦντες Συρίαν ὠνόμασαν θεόν, οὗτος δοκεῖ σῶσαι αὐτήν.
b) ἐμπεσούσης δὲ τῆς Δερκετοῦς νυκτός, ἣν οἱ περὶ τοὺς τόπους οἰκοῦντες Συρίαν θεὸν ὠνόμασαν, <τοῦτον σῶσαι αὐτήν>.
c) in quo incedit nocte Dercetus, quam habitatores loci Syriam deam uocabant, hic uidetur saluare eam.

(5) a) τούτου δὲ καὶ τοὺς δύο φασὶν Ἰχθύας ἐγγόνους εἶναι.
b) τούτου δὲ καὶ τοὺς δυό φασὶν Ἰχθύας ἐγγόνους εἶναι.
c) huic quidem aiunt et duos Pisces nepotes esse.

(6) a) οὓς πάντας δι' ἐκείνην Ἀφροδίτης οὖσαν θυγατέρα καὶ ἐτίμησαν καὶ ἐν τοῖς ἄστροις ἔθηκαν.
b) οὓς πάντας ἐτίμησαν καὶ ἐν τοῖς ἄστροις ἔθηκαν.
c) qui omnes pro ipsa, eo quod Veneris filia esset, honorificati sunt et inter astra conlocauerunt.

(7) a) ποιοῦσι δὲ οἱ τὴν χώραν ἐκείνην κατοικοῦντες χρυσοῦς τε καὶ ἀργυροῦς ἰχθύας καὶ ὡς ἱεροὺς τιμῶσι.
b) ——
c) faciunt autem hii, qui regionem illam inhabitant, aureos et argentos pisces et tamquam sacratissimos colunt.

Tableau comparatif II

Hyginus (a), *Vat. Gr. 1087* (b), *Schol. Basileensia* (c).

(1) a) piscis qui notius appellatur.
b) οὗτός ἐστιν ὁ μέγας καλούμενος Ἰχθύς,
c) hic est qui maior piscis uocatur.

(2) a) Hic uidetur ore aquam excipere e signo Aquarii.
b) ὃν κάπτειν λέγουσι τὸ ὕδωρ ἀπὸ τῆς τοῦ Ὑδροχόου ἐκχύσεως
c) quem dicunt aquarii fusionem urnae ebibere.

(3) a) —— (De hoc Ctesias scribit).
b) ἱστορεῖται δ' οὗτος, ὡς Κτησίας φησί, πρότερον ἐν λίμνῃ τινὶ κατὰ τὴν Βαμβύκην εἶναι.
c) hic prima memoria κατὰ Βαμβύκην fuisse fertur.

(4) a) qui laborantem quondam Isim seruasse existimatur.
b) ἐμπεσούσης δὲ τῆς Δερκετοῦς νυκτός, ἣν οἱ περὶ τοὺς τόπους οἰκοῦντες Συρίαν ὠνόμασαν θέον, οὗτος δοκεῖ σῶσαι αὐτήν·
c) in quod Derceto decidens in piscem est transfigurata, quam Syri deam nominauerunt.

(5) a) —— (. . . piscis et eius filiorum).
b) τούτου δὲ καὶ τοὺς δύο φασὶν Ἰχθύας ἐγγόνους εἶναι.
c) huius dicuntur et priores pisces duo ex genere esse.

(6) a) pro quo beneficio simulacrum piscis et eius filiorum, de quibus ante diximus, inter astra constituit.
b) οὓς πάντας δι' ἐκείνην Ἀφροδίτης οὖσαν θυγατέρα καὶ ἐτίμησαν καὶ ἐν τοῖς ἄστροις ἔθηκαν
c) quos omnes ob eam, quod Veneris esset filia, honorati erant et in caelum retulerunt.

(7) a) itaque Syri complures pisces non esitant et eorum simulacra inaurata pro diis penatibus colunt. De hoc Ctesias scribit.
b) ποιοῦσι δὲ οἱ τὴν χώραν ἐκείνην κατοικοῦντες χρυσοῦς τε καὶ ἀργυροῦς ἰχθύας καὶ ὡς ἱεροὺς τιμῶσι [τελείαν περὶ τοῦ συμπτώματος τιμήν·]
c) eaque regione pisces religiose colunt, aureos argenteosque sacrant in templis.

B 9-B 11 Le *Vaticanus Gr. 1087* et l'*Epitome* (*cf.* tableau comparatif I).

(1) et (2): La correspondance de l'*Epitome* et du *Vaticanus* est presque parfaite. On notera seulement la disparition de la préposition ἀπὸ au (2).

(3) Une construction différente de la proposition infinitive, et

une inversion de l'ordre des mots. La leçon Βαμβύκην est une restitution des éditeurs: le *Vat.* porte Βοεκμύκην, tandis que les manuscrits de l'*Epitome* offrent βοββύκων. Cette dernière forme paraît la moins corrompue des deux; la faute est peut-être due à l'emploi de la minuscule, qui a pu faire confondre *m* avec *b*. Il faudrait alors lire βομβύκων; or, la vocalistion en *o* de la première syllabe est attestée dans les inscriptions.[1] Nous aurions donc ici une présomption pour affirmer que l'*Epitome* remonte à un modèle antérieur à celui du *Vaticanus*, mais il faudrait travailler sur l'ensemble du matériel pour obtenir une indication valable.

(4) L'*Epitome* présente une lacune à la fin de la phrase; OLIVIERI a rétabli le texte à partir du *Marcianus 444*, en tenant compte de la différence de construction relevée en (3).

(5) La concordance des deux textes est totale.

(6) A partir d'ici apparaît dans le texte de l'*Epitome* le travail de l'abréviateur: il supprime purement et simplement certaines parties qui ne lui semblent pas indispensables à la cohérence ou à l'intelligence du récit. Il procède par découpage, en essayant de modifier le moins possible les constructions, comme la comparaison de l'*Epitome* et des fables conservées par le *Vaticanus 1087* permet de s'en rendre compte.

(7) Ce point a complètement disparu de l'*Epitome*. Le *Vat. Gr. 1087* présente une construction elliptique: on attendrait: καὶ τούτους ὡς ἱεροὺς τιμῶσι.

La similitude presque complète des passages communs à l'*Epitome* et au *Vaticanus 1087* permet de leur restituer à coup sûr un ancêtre commun. Comme le montrera ultérieurement la confrontation avec les *Scholia Basileensia*, cet ancêtre devait être relativement proche du modèle du *Vaticanus*.[2]

B 13 L'*Aratus Latinus* (*cf.* tableau comparatif I).

La concordance générale de cet ouvrage et du modèle du *Vaticanus* est évidente. Nous nous contenterons de souligner quelques points particuliers.

[1] Cf. *IGLS*, vol. 4, nº 1501, qui donne l'ethnique βονβογαιοσ: le Bambycien.

[2] C'est-à-dire que les *Scholia Basileensia* confirment l'ancienneté de la version longue conservée par le *Vaticanus Gr. 1087*.

(3) Le manuscrit P offre la leçon *Boecmycen*, qui transcrit littéralement celle du *Vaticanus*.

(6) Le traducteur s'est trouvé embarrassé pour rendre les deux pronoms οὓς πάντας (*cf.* n° *26*, n. 4) ; mais la solution qu'il propose ne fait guère de sens.

(7) L'étrange construction du (7), où il paraît manquer un pronom relatif, est reproduite sans modification ; on attendrait en effet : *et eos tamquam* ou *quos tamqam*.

Le rédacteur barbare se contente de suivre le grec presque mot à mot, au mépris des règles de la syntaxe latine. Le parallélisme des deux sources montre que le modèle du *Vaticanus* était plus proche du modèle grec de l'*Aratus Latinus* que de celui de l'*Epitome*.

B 14 L'*Aratus Latinus, recensio interpolata*.

Il s'agit d'une paraphrase, rédigée par un auteur chrétien, du commentaire de l'*Aratus Latinus* examiné ci-dessus. La syntaxe est heurtée, mais dans l'ensemble la langue est plus correcte que celle du modèle. La dernière phrase qui rappelait le rituel païen a peut-être été jugée inutile. On notera que *Boecmice* a été pris pour le nom de l'étang.

B 16 Les *Scholia Strozziana*.

La compilation de ces scholies tardives à partir des *Scholia Basileensia* et du commentaire de l'*Aratus Latinus* révisé a fait l'objet d'un examen détaillé par ROBERT, dans son édition.[1] Nous y renvoyons le lecteur.

B 3 HYGIN (*cf.* tableau comparatif II).

(1) *piscis qui notius appellatur* : la phrase reprend le vers 388 d'ARATOS : . . . νότιον δέ ἑ κικλήσκουσιν. HYGIN, dont l'ouvrage ne faisait pas partie d'une édition du poème, ne pouvait se contenter d'un pronom anaphorique comme le *Vaticanus* ou les scholies latines.

(2) HYGIN semble s'accorder ici avec les *Scholies à Germanicus*

[1] ROBERT, *Eratosthenis catasterismorum reliquiae*, pp. 204-210.

contre le *Vaticanus*. L'opposition n'est qu'apparente: selon toute probabilité le verbe κάμπτειν doit être corrigé en κάπτειν.[1]

(4) Le modèle d'HYGIN présentait-il déjà quelque imprécision à cet endroit? était-il déjà corrompu? Ou bien faut-il voir dans cette description évasive le reflet de la volonté délibérée de l'auteur d'abréger le récit? Il ne nous appartient pas de résoudre cette question pour le moment. De plus, Isis est ici une intruse: la mention explicite des Syriens et du tabou sur les poissons nous garantit l'identité première de la déesse. Peut-être un scribe a-t-il remplacé un nom corrompu, illisible, ou encore mal connu par celui d'une autre divinité mieux introduite auprès du grand public.[2]

Le leçon *seruasse* rapproche HYGIN du *Vaticanus*, contre les scholies qui faisaient allusion à une métamorphose.

(6) HYGIN ne présente pas le passage sur Aphrodite, commun aux deux autres témoins; par contre, le sujet du dernier verbe est exprimé: c'est la déesse qui a installé les poissons au firmament.[3]

(7) La notation du tabou alimentaire, n'apparaît ni dans le *Vaticanus 1087*, ni dans les *Scholies* à *Germanicus*: elle a sans doute été supprimée par l'ancêtre commun de ces derniers.

Les *dii penates* sont également propres à HYGIN. DOELGER avait déjà fait observer que cet auteur avait lui-même rédigé un traité *de diis penatibus*.[4] On peut donc penser qu'il n'avait pas trouvé cette formule dans son modèle grec et lui laisser le bénéfice de cette innovation.

L'examen du texte montre que dans l'ensemble HYGIN se situe, pour cette fable, dans la même tradition que l'ancêtre du *Vat. Gr.*

[1] En effet, «détourner l'eau répandue par le Verseau» ne fait pas de sens. La diversité des leçons données par les éditeurs, selon qu'ils ont ou non adopté la correction, a quelque peu obscurci cette question. La forme κάμπτειν figurait dans le modèle commun de l'*Epitome*, du *Vat. Gr. 1087*, de l'*Aratus Latinus* et de la scholie au vers 386 des *Phénomènes*. Cependant la leçon la plus ancienne était κάπτειν; c'est elle que traduisent HYGIN (*excipere*) et le scholiaste de GERMANICUS (*ebibere*).

[2] Étant donné que la présence du nom d'Isis est ici aberrante et s'oppose à tout le reste de la tradition littéraire, nous ne croyons pas, comme HOEFER (ROSCHER, s.v. *Atargatis*, vol. 4 (1915), col. 1632) qu'il faille y voir un effet du syncrétisme unissant Atargatis et la déesse égyptienne.

[3] *Cf.* n° *26*, note 4.

[4] DOELGER, *Ichthys*, vol. 2, p. 193.

1087, mais nous constatons le caractère personnel de sa rédaction (cf. 1, 4, 6, 7) en même temps que son indépendance au regard des éditions commentées d'ARATOS (cf. 1).

B 5 Les *Scholia Basileensia* (*cf.* tableau comparatif II).

(1) *hic est qui* . . .: hellénisme. Traduit: οὗτός ἐστιν ὁ . . .

(2) *fusio* (passif) n'a pas exactement le même sens qu' ἔκχυσις (actif). Le traducteur fut obligé de compléter par *urnae* pour obtenir un sens acceptable en latin.

(3) Le texte est très abîmé, mais la rédaction des *Scholia Strozziana* établie d'après un manuscrit meilleur que ceux dont nous disposons[1] permet de restituer avec certitude: *in stagno quodam cata Bambycen.* La concordance avec le texte grec est dès lors parfaite.

(4) Comme dans le cas précédent, les manuscrits n'ont conservé que des lambeaux de l'original qui a pu être restauré à partir des *Scholia Strozziana.* Or, si l'on en croit ROBERT, la restitution des mots *in piscem* serait abusive. Selon lui, ces mots n'apparaissent dans les *Scholia Strozz.* que par l'effet d'une interpolation. Son raisonnement vaut d'être examiné de plus près: «Quod Derceto est transfigurata: *adparet iam interpretis exemplum, non secus ac nostra, lacunosum fuisse. accedit quod* μεταπεσούσης *pro* ἐμπεσούσης *legisse uidetur. quod S addit* in piscem *mera interpolatio est; neque enim Derceto postquam in piscem mutata est, inter sidera relata est, sed potius piscis ille, qui ex stagno eam seruauit*».[2]

Cette argumentation est inacceptable pour deux raisons:

1° Le texte ne dit pas que c'est Dercéto métamorphosée en poisson qui fut placée au ciel, mais que le poisson fut transposé au ciel *à cause* de la métamorphose de Dercéto. Nous trouverons des affirmations identiques chez MANILIUS, HYGIN et AMPÉLIUS,[3] dans les fables de la série C. En effet, celles-ci nous apprennent que c'est à la suite d'une semblable métamorphose de Vénus (= Dercéto) que les Poissons du zodiaque furent placés au ciel. ROBERT ne semble malheureusement avoir tenu aucun compte de cette série

[1] *Cf.* ROBERT, *Eratosthenis catasterismorum reliquiae*, pp. 209-210.
[2] ROBERT, *Eratosthenis catasterismorum reliquiae*, p. 180.
[3] N^os^ *40-41*, *43* et *44*.

de textes, qui montrent pourtant clairement que le catastérisme n'est pas incompatible avec la métamorphose.

2° Quand bien même il faudrait comprendre que c'est la déesse qui fut transposée au ciel, le témoignage du scholiaste ne serait pas isolé: on trouve en effet une indication parallèle dans les *Aratea* d'AVIÉNUS: «Tu verras se lever ta descendance, Dercia, les poissons bambyciens.» [1] Ce qui revient à dire que Dercéto est assimilée au Grand Poisson, et que les Poissons zodiacaux sont considérés comme ses enfants.[2] Ainsi, si on se rallie à la seconde interprétation, les deux textes se complètent parfaitement.

Nous n'avons donc, quel que soit l'angle sous lequel on aborde le problème, aucune raison de considérer les mots *in piscem* comme interpolés. En outre, l'examen des fables latines de la série C nous montrera que le récit de la métamorphose de la déesse constituait déjà le sujet de certaines fables astronomiques au Ier siècle avant J.-C.[3]

(5) et (6) Les scholies et le *Vaticanus* correspondent parfaitement.

(7) La divergence entre les scholies et le *Vaticanus* est assez mince; elle se situe plus au niveau de la construction de la forme qu'à celui du sens.

La scholie latine apparaît comme la traduction d'un modèle grec (*cf.* 1, 2, 3, 4, 5, 6, et ce modèle était proche de celui du *Vaticanus Gr. 1087*: les deux récits sont structurés par les mêmes articulations et les phrases se correspondent membre à membre, compte tenu des restaurations du texte latin. Dans la majorité des cas, le latin suit mot à mot son homologue grec (*cf.* 1, 2, 3, 5, 6).

N.B.: L'absence du nom de CTÉSIAS dans les scholies n'a rien qui doive nous embarrasser: le scholiaste a régulièrement supprimé les titres des œuvres citées, et a perdu plusieurs noms d'auteurs qui apparaissent dans le reste de la tradition: HÉSIODE, dans la fable du Gardien de l'Ourse (*Ep.* 8); EURIPIDE, dans celle du Taureau (*Ep.* 14); ARISTOTE, dans celle du Lièvre (*Ep.* 34); SOPHOCLE, dans celle de la Baleine (*Ep.* 36).

Une différence majeure subsiste cependant en (4): la métamorphose n'est pas connue des deux autres témoins, contre lesquels le

[1] AVIENVS, *Aratea* 541-542 (n° *23*); ROBERT (*Eratosthenis catasterismorum reliquiae*, p. 28) cite ces vers sans chercher à les interpréter.

[2] Remarque de DOELGER, *Ichthys*, vol. 2, p. 193.

[3] Cf. *infra*, pp. 77-84.

scholiaste de GERMANICUS s'accorde avec l'ensemble de la série A. Cette divergence n'a pas échappé au rédacteur des *Scholia Strozziana* qui remarque: *quidam autem dicunt quod de stagno filiam Veneris saluauerit.*[1] La tradition des fables astronomiques connaissait donc deux versions du mythe de Dercéto. Théoriquement, cette particularité peut s'expliquer de deux manières: ou bien le scholiaste présente à cet endroit une innovation, c'est-à-dire qu'il a repris l'idée de la métamorphose à la branche de la tradition représentée par la série A, ou bien il dérive pour cette fable d'une source différente de la source commune d'HYGIN, du *Vat. Gr. 1087* et de l'*Epitome*, mais toujours dans la tradition des commentaires d'ARATOS. Deux arguments conseillent de rejeter la première solution au profit de la seconde:

1° Comme nous le verrons ci-dessous, le texte d'AVIÉNUS qui suppose également une métamorphose, n'est probablement pas emprunté au *Scholia Basileensia*.

2° La série C, qui est certainement antérieure à la rédaction des scholies connaît également l'alternative métamorphose/sauvetage.[2]

Il existait donc bien une branche de la tradition des fables astronomiques qui contenait l'histoire de la métamorphose en poisson de la déesse, et qui s'opposait à un autre groupe où elle était sauvée par un poisson. Le scholiaste n'a donc pas innové, mais remonte à une branche particulière de la tradition ancienne donc les racines doivent être recherchées avant le 1er siècle de notre ère.

B 6-B 7 AVIÉNUS.

Pour classer le témoignage d'AVIÉNUS, il nous faut encore savoir si son accord avec les *Scholia Basileensia* est primaire ou secondaire, c'est-à-dire s'il remonte à la même source que le scholiaste ou si, au contraire, il lui a emprunté ce passage (l'œuvre d'AVIÉNUS étant postérieure d'au moins un demi siècle à la rédaction des scholies).[3]

[1] N° *33*.
[2] Cf. *infra*, pp. 84-85.
[3] Cf. *supra*, p. 41.

En fait, on ne découvre chez le poète du 4e siècle aucun des traits propres aux scholies latines: rien dans son œuvre ne rappelle les fragments de NIGIDIUS FIGULUS, et, quand le scholiaste s'oppose au *Vaticanus* ou à l'*Epitome*, AVIÉNUS s'accorde toujours avec ces derniers, à moins qu'il ne soit muet sur le point en question. Nous en tirerons un premier argument *a silentio*: rien ne permet d'affirmer qu'AVIÉNUS soit redevable de ce passage au scholiaste de GERMANICUS.

Par ailleurs, MARTIN a montré que dans certains cas, AVIÉNUS avait utilisé d'anciens commentaires d'ARATOS, antérieurs aux scholies latines et aux *Astronomiques* d'HYGIN.[1] Il y a donc une certaine vraisemblance à classer le passage que nous étudions parmi ces cas. Nous n'avons pu malheureusement pousser plus avant cette recherche, qui aurait débordé le cadre de notre sujet.

B 17 Les *Scholies à Aratos.*

Schol. in Arati Phaenomena 386 (MAASS, p. 416): οὗτος δέ ἐστιν ὁ Ἰχθὺς ὁ Μέγας καλούμενος, ὃν κάπτειν λέγουσιν ὕδωρ ἀπὸ τῆς τοῦ Ὑδροχόου ἐκχύσεως. τούτου δὲ ἐκγόνους καὶ τοὺς δύο Ἰχθύας εἶναι λέγουσιν.

Cette scholie au vers 386 des *Phénomènes* reprend, à d'infimes détails près, la première phrase de chacun des deux paragraphes reproduits par la fable 38 de l'*Epitome* et par le texte correspondant du *Vaticanus 1087*.[2] On relève, dans la première partie, la présence d'une particule de liaison supplémentaire et un emploi plus classique de l'article; dans la seconde, un emploi de λέγουσιν pour φασιν, et dans l'ensemble quelques légères modifications de la place des mots. La forme κάμπειν et la présence de la préposition ἀπὸ apparentent ce texte à celui du *Vaticanus 1087*. Sans nous attarder aux origines de cette correspondance, qui seraient probablement difficiles à mettre en lumière, remarquons immédiatement que l'essentiel de ce texte, c'est-à-dire l'histoire de Dercéto, a disparu.

Assez curieusement, nous la retrouvons plus haut, dans la scholie au vers 239 relative aux Poissons du zodiaque.[3] Ce récit a certainement été déplacé; en effet, comme nous le verrons plus

[1] Cf. *supra*, p. 41.
[2] N^os^ *26* et *28*.
[3] N^o^ *34*.

loin, l'ancêtre de la tradition des fables astronomiques ne connaissait pas de mythe relatif aux Poissons zodiacaux: tout au plus savait-il que ces derniers étaient les enfants ou les descendants du Grand Poisson. Par ailleurs, le texte de la scholie au vers 239 porte des traces de ce remaniement. Un examen approfondi y fait apercevoir deux couches appartenant à deux rédactions différentes: d'une part des débris de la fable des Poissons (= *Cat.* 21) [1] et d'autre part un résumé du mythe qui est raconté dans la fable du Poisson Austral.[2]

Appartiennent à la fable 21: le début jusqu'à ἐρεῖ, et la proposition qui va de τούτων δὲ à la fin. Nous retrouvons dans ces restes les mêmes procédés d'emploi de la particule de liaison et de l'article que dans la scholie au vers 386. Le membre ἑκάτερος — διαλάσσων a été supprimé et τούτων δὲ a été rapproché de la suite, ce qui a entraîné la chute de la particule γὰρ qui n'avait dès lors plus aucune valeur explicative. La disparition du verbe καλεῖται peut être indifféremment délibérée ou accidentelle. La présence du mot ἀλλήλοις dans la dernière ligne nous assure de ce que la tradition représentée ici est bien celle que connaissait le *Vaticanus 1087*.[3]

Mais la partie centrale de ce morceau ne fait pas du tout la même impression: il ne s'agit plus de membres de phrase extraits tels quels d'une source antérieure, mais d'un véritable résumé, qui de surcroît montre de flagrantes divergences avec la série B. Tout d'abord, comme nous l'avons dit, le sauvetage est attribué aux Poissons du zodiaque et, en second lieu, la mention du tabou alimentaire ne se retrouve ni dans les *scholia Basileensia*, ni dans le modèle du *Vaticanus* et de l'*Epitome*, mais bien chez HYGIN, ce qui nous amène à en chercher la source dans l'ouvrage qui a servi de modèle à HYGIN. De même, nous le verrons, l'idée de cette transposition du mythe d'une constellation à l'autre est sans doute elle aussi fort ancienne, et doit remonter à une époque où la tradition catastérismique était encore mouvante, c'est-à-dire

[1] N° *25*.
[2] N° *28*.
[3] En effet, ce mot fait défaut dans l'*Epitome* (n° *25*).

vivante, à une époque où le commentaire d'ARATOS n'était pas encore définitivement constitué.

Ces divers éléments montrent que la partie proprement mythographique du texte constitue un tout en soi et donnent à penser que la scholie au vers 239 résulte de la juxtaposition de deux sources différentes, non seulement du point de vue du contenu, mais encore sur le plan chronologique. D'un côté une copie très soigneuse de certains membres de phrases empruntés à la fable des Poissons du zodiaque, et de l'autre, un passage résumé, fautif et aberrant, qui s'oppose au reste de la tradition dans son entier et contient un paragraphe éliminé très tôt des éditions commentées d'ARATOS. Nous suggérons donc de voir dans les phrases liminaires, qui semblent être de la même veine que la scholie au vers 386, la phase la plus récente de ce texte, tirée à un moment quelconque de la tradition représentée par le *Vaticanus 1087* pour encadrer un fragment de scholie plus ancien. Plus de précision n'est pas possible pour le moment.

B 1 GERMANICUS CÉSAR.

ROBERT avait déjà fait remarquer que tous les passages mythologiques empruntés par GERMANICUS aux anciens commentaires d'ARATOS se retrouvent dans l'*Epitome*,[1] ce qui nous indique d'emblée dans quelle tradition il faut le situer. Dès lors, les *Syriae duo numina* ne peuvent être que les enfants du Grand Poisson qui vivaient avec leur père dans l'étang sacré de Bambycé. Ils sont considérés comme *numina* parce qu'ils ont été transformés en étoiles et participent ainsi au caractère divin des corps célestes.[2]

B 18 *Liber Hermetis*

Si l'ouvrage d'astronomie dans lequel apparaît ce fragment mythologique n'a plus rien à voir avec le commentaire d'ARATOS, il lui doit sans doute cet extrait de la fable du Poisson. L'ouvrage remontant à un original grec, il faut comprendre Aphrodite au lieu de Vénus. Le passage est important, parce qu'il est la première des sources envisagées jusqu'à présent qui nous découvre un

[1] ROBERT, *Eratosthenis catasterismorum reliquiae*, p. 29.
[2] Cf. *infra*, p. 67.

véritable exemple de syncrétisme: la Déesse Syrienne a été identifiée à une déesse grecque. Or, nous savons qu' Atargatis porta régulièrement le nom d'Aphrodite dans le culte délien comme dans celui de Phistyon.[1] Le passage est malheureusement trop bref pour pouvoir être situé chronologiquement avec quelque précision. Pour ce faire, il faudrait sans doute reprendre tous les commentaires mythologiques contenus dans l'ouvrage, ce qui outrepasserait le cadre de cette étude.

3°) *Conclusion*

Les douze témoins de la fable du Grand Poisson se trouvent ainsi classés avec plus ou moins de précision, car il s'agit chaque fois de cas d'espèce. L'enquête menée sur ces douze textes n'a fait apparaître aucun élément de nature à contredire le classement des sources établi par MARTIN, compte tenu des quelques réserves préliminaires que nous avions faites, mais nous a permis d'y apporter sur certains points des détails supplémentaires et de situer par rapport à ce premier ensemble la position de fables appartenant à des ouvrages que cet auteur n'avait pas envisagés.

Aussi, le moment est-il venu de nous interroger sur l'origine de la tradition des fables catastérismiques et de chercher à identifier la source commune des commentaires mythologiques du poème d'ARATOS, afin de mettre en lumière les conditions de transmission du texte de CTÉSIAS. En effet, tout en situant le mythe de Dercéto dans un contexte entièrement différent, les textes de la série B se réclament de la même source que ceux de la série A. Il faudra donc tenter de préciser laquelle de ces deux séries offre la version la plus proche de l'original.

3. ÉRATOSTHÈNE ET LA TRADITION DES *CATASTÉRISMES*

Au cours de ce chapitre furent faites plusieurs allusions à un auteur sur lequel nous ne nous sommes pas encore expliqué: ÉRATOSTHÈNE. C'est HYGIN qui nous permettra une première approche de ce personnage, en le mettant directement en rapport avec notre sujet. Mais reprenons d'abord brièvement les conditions

[1] *Cf.* ROUSSEL et LAUNEY, *Inscriptions de Délos*, nos 2220, 2222, 2227, 2228, etc . . . Pour Phistyon: voir *IG*² IX nos 95-110.

générales du problème: la fable consacrée aux Poissons dans l'*Epitome* [1] et le *Vaticanus Gr. 1087* [2] ne contient pas de récit mythologique proprement dit: le catastérisme des Poissons est rattaché, par le truchement d'une prétendue filiation, à celui du Poisson Austral. GERMANICUS [3] et AVIÉNUS [4] s'incrivent dans la même tradition, ainsi que le scholiaste d'ARATOS,[5] qui a simplement déplacé le mythe de Dercéto d'une fable à l'autre. Les *Scholies à Germanicus* [6] donnent également cette fable et la complètent par un extrait de la *Sphaera Graecanica* de NIGIDIUS FIGULUS.[7] Le médiocre contenu de ce texte le fait apparaître d'emblée comme une construction artificielle uniquement destinée à compléter la série des fables astronomiques déficiente sur ce point, ce qui revient à dire que le compilateur, ne connaissant pas de mythe qui justifiât suffisamment le catastérisme des Poissons, a imaginé ce subterfuge pour combler la lacune, dans un commentaire qui se voulait complet. Cela s'explique sans doute par le fait que la mythologie grecque, qui avait si abondamment pratiqué dauphins, tritons et monstres marins, montrait une étonnante pauvreté pour ce qui est des poissons.

HYGIN rapporte également une version différente de la fable des Poissons, empruntée cette fois à un certain DIOGNÉTUS ÉRYTHRAEUS [8] mais conclut en signalant l'existence d'une autre tradition à leur propos: *Eratosthenes autem ex eo pisce natos hos dicit, de quo posterio dicemus*. Si la deuxième proposition renvoie à la fable du Poisson Austral, la première constitue une reprise de celle que nous avons envisagée à propos des Poissons zodiacaux, et la paternité de celle-ci est expressément attribuée à ÉRATOSTHÈNE. HYGIN voyait donc en ce dernier l'organisateur de la collection de mythes stellaires dont faisait partie la fable des Poissons.

Le problème de l'attribution du recueil qui a servi de source à

[1] N° *25*.
[2] N° *27*.
[3] N° *18*.
[4] N°s *23* et *24*.
[5] N° *34*.
[6] N° *21*.
[7] N° *51*.
[8] N° *19*.

HYGIN et aux autres commentaires d'ARATOS a été examiné de façon approfondie pour la dernière fois par MARTIN. Nous reproduirons ici sommairement les grandes lignes de son argumentation.

a) L'examen des vingt passages des livres II (fables astronomiques) et III (catalogues d'étoiles) des *Astronomiques* d'HYGIN, où ÉRATOSTHÈNE apparaît comme garant de fables qui se retrouvent dans le reste de la tradition, lui permet d'établir que: «La tradition des fables catastérismiques remonte à un recueil initial auquel Hygin a puisé de façon continuelle, et qui circulait sous le nom d'Ératosthène.» [1]

b) Dans la série d'opuscules de tradition aratéisante publiée sous le titre collectif d'ANONYMUS II, MAASS donne sous le n° 2 une ancienne liste des constellations. Il en existe deux versions, l'une grecque et l'autre latine, qui remontent toutes deux à un ancêtre commun. Cette liste cite les constellations dans un ordre géographique cohérent et le titre de sa rédaction latine permet de restituer avec la plus grande vraisemblance: Ἐρατοσθένους περὶ καταστερισμοῦ καὶ ἐτυμολογίας τῶν φαινομένων.[2]

c) L'ANONYMUS II, n° 2, contient une seconde liste des constellations, en latin cette fois, conservée à l'état de débris assez lamentables. Les recherches récentes ont permis d'en mettre au jour une série de témoins grecs plus complets, où le nom de chaque constellation est suivi de l'indication du nombre d'étoiles qui la constituent. Cette seconde liste représente donc le squelette d'un ouvrage consacré aux catalogues d'étoiles, qui devait avoir un contenu analogue à celui du livre III d'HYGIN. La tradition manuscrite donne en tête de cette seconde liste le nom d'HIPPARQUE, mais MARTIN pense pouvoir faire bon marché de cette attribution; celle-ci n'a, pense-t-il, «que peu de poids en face du témoignage d'Hygin, selon lequel les catalogues sont l'œuvre d'Ératosthène.» [3]

d) L'ANONYMUS II, n° 1, rassemble des débris d'introductions et de commentaires destinés, eux aussi, à compléter le poème d'ARATOS. Le contenu de ces morceaux correspond en gros à celui des livres

[1] MARTIN, *Histoire* . . . , pp. 94-103.
[2] MARTIN, *Histoire* . . . , pp. 104-109.
[3] MARTIN, *Histoire* . . . , pp. 109-115.

I et IV des *Astronomiques* d'HYGIN. L'opuscule porte l'attribution suivante: 'Ερατοσθένους, ἐν ἄλλῳ 'Ιππάρχου.[1]

e) S'ajoute à ces divers éléments la notice de SUIDAS, *s.v.* 'Ερατοσθένης. . . ἔγραψε δὲ φιλόσοφα καὶ ποίηματα καὶ ἱστορίας, ἀστρονομία ἢ καταστερισμούς

[καταστερισμούς corr. Portus: καταστρηριγμούς *libri*] [2]

Et MARTIN de conclure: «La comparaison de l'Anonymus II, d'Hygin et d'autres sources nous conduit à restituer un manuel d'astronomie élémentaire et littéraire, destiné à faciliter la lecture des *Phénomènes* en les complétant sur plus d'un point. Ce manuel, utilisé par Ovide, par Nigidius Figulus, par Germanicus, par Aviénus et d'autres, portait le nom d'Ératosthène. Ni la date supposée de sa composition, ni aucune raison d'ordre scientifique ou littéraire ne nous donne le droit de contester cette attribution." [3]

Le travail de MARTIN montre que ces différents ouvrages, plus ou moins bien conservés par la tradition manuscrite, devaient se rapporter à un même ensemble, et qu'indépendamment d'inévitables flottements dans l'attribution de ces débris, il a dû exister un ouvrage grec complet analogue aux *Astronomiques* d'HYGIN, ouvrage que ce dernier cite souvent et attribue à ÉRATOSTHÈNE. En sorte que, si l'on pouvait avoir quelque scrupule à attribuer à ce savant astronome une œuvre aussi élémentaire et d'une langue aussi tardive que l'*Epitome*,[4] une fois que l'on a compris que l'ensemble de la tradition ne représente en fait que les débris d'un commentaire grec complet d'ARATOS, il n'y a plus raison d'en refuser l'attribution à un auteur de la période alexandrine.

En outre, cette démonstration confirme l'hypothèse que nous avions émise quant à la fable des Poissons: l'auteur de cette fable et le rédacteur de l'ouvrage entier sont bien une seule et même personne, et le texte proposé par le *Vaticanus Gr. 1087* est ainsi le plus ancien état connu de la fable des Poissons zodiacaux.[5] La

[1] MARTIN, *Histoire* . . . , pp. 116-124.
[2] MARTIN, *Histoire* . . . , p. 58.
[3] MARTIN, *Histoire* . . . , p. 124.
[4] MARTIN, *Histoire* . . . , p. 58.
[5] N° *27*.

solution du problème de l'attribution nous donne la date approximative du commentaire-source dont nous cherchions la trace et nous apprend du même coup que le fragment de l'*Histoire d'Assyrie* de CTÉSIAS avait déjà sa place dans le commentaire du poème d'ARATOS, dans la seconde moitié du 3e siècle avt. J.-C.

Un premier point peut donc être considéré comme définitivement établi: le fragment que la série B attribue à CTÉSIAS nous est parvenu à travers les multiples remaniements d'un ouvrage astronomique d'ÉRATOSTHÈNE, qu'il s'agisse de la version qui raconte la métamorphose de la déesse ou du récit de son sauvetage par un poisson. A nous d'apprécier la part qui revient à CTÉSIAS dans la rédaction actuelle de ce fragment. A cet effet, quelques considérations préliminaires sur le genre littéraire des catastérismes ne seront pas inutiles.

4. LE GENRE MYTHOGRAPHIQUE DU CATASTÉRISME

«Die Geschichte der Mythographie des Katasterismen», écrivait NILSSON, «ist dunkel und schwierig; für uns handelt es sich nur darum die ungeheure Beliebtheit dieser Gattung in der hellenistischen Zeit hervorzuheben.» [1]

Déjà en 1950, quand parut le second volume de la *Geschichte der griechischen Religion*, on pouvait en dire d'avantage. On avait montré, en effet, qu'il n'existait que peu de littérature catastérismique avant l'époque d'ARATOS, et que la plupart des fables qui faisaient partie de l'ouvrage d'ÉRATOSTHÈNE étaient de faux catastérismes.[2] C'est-à-dire qu'il ne s'agissait pas d'authentiques mythes d'origine des constellations conservés par la tradition religieuse, mais d'un travail de lettré qui avait ajouté une conclusion astronomique à certains mythes repris chez des poètes antérieurs à ARATOS, afin de donner l'illusion de l'antiquité. En fait, le catastérisme aratéen est un produit de la synthèse qui s'effectua sous l'égide du stoïcisme ancien entre les nouvelles conquêtes de la philosophie religieuse et les résultats obtenus par l'astronomie scientifique.

A l'époque de la composition des *Phénomènes* (± 270), la Grèce

[1] NILSSON, *GGR*, vol. 2, p. 59.
[2] LABORDUS, *De astronomische mythen in de Griekse literatuur*, pp. 90-92.

était familiarisée depuis longtemps avec la vieille idée pythagoricienne qui voulait que les astres fussent le séjour des âmes après la mort.[1] PLATON reprit cette croyance à son compte et la réexprima sous la forme plus spiritualiste du lieu supra-terrestre, dans le mythe du *Phèdre*.[2] Il s'attacha également à la démonstration du caractère divin des astres et de la parenté de l'âme avec ceux-ci.[3]

Par ailleurs, les progrès de l'astronomie donnèrent le jour à une nouvelle image du monde. La découverte de la sphéricité de la terre obligea les hommes à réviser leur conception de l'au-delà, car il était dès lors exclu que les Enfers pussent se trouver sous la terre considérée comme un disque plat. Pour conserver la dichotomie bien/mal et ciel/enfers, il fallut agrandir le schéma. Ce fut désormais la terre entière, ou le monde sublunaire, qui fut soumis au principe du mal, à la génération et à la destruction, tandis que s'y opposait le monde supra-lunaire, le monde céleste, où la société olympienne de l'ancienne mythologie fut tout entière transportée. Les principaux dieux furent progressivement assimilés aux planètes, puis aux étoiles fixes.[4]

Mais c'est la théodicée du stoïcisme ancien [5] qui allait donner au catastérisme, tel que nous le connaissons, son cadre idéologique définitif. En effet, les premiers philosophes du Portique prirent nettement position en faveur d'un panthéisme universaliste [6] qui présentait subsidiairement certaines tendances au monothéisme.[7] Ils réinterprétèrent par la méthode allégorique le Zeus de la mythologie auquel plus un esprit cultivé ne croyait sérieusement et en firent un Être Suprême, inengendré et indestructible, qu'ils assimilaient volontiers au cosmos, à l'éther, au ciel étoilé ou même

[1] CUMONT, *Lux perpetua*, p. 146.
[2] PLATON, *Phèdre*, 246 a - 248 c.
[3] PLATON, *Lois X*, 895 b - 899 d.
[4] NILSSON, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, pp. 112-120; CUMONT, *Lux perpetua*, pp. 189-218.
[5] Pour l'exposé d'ensemble des positions stoïciennes, *cf.*: NILSSON, *GGR*, vol. 2, pp. 257-268; DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, pp. 259-354; BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, pp. 365-527.
[6] NILSSON, *GGR*, vol. 2, p. 257.
[7] NILSSON, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, pp. 134-142; BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, p. 458 et n. 3.

à l'air.[1] «Pleines de Zeus sont toutes les rues» put écrire ARATOS.[2] Cet Être, qui était pur intelligible, gouvernait le monde selon la raison et la providence, comme s'il s'agissait de quelque grande cité.[3]

La contradiction entre le concept de l'Être Suprême et la pluralité des dieux communément admise par la religion populaire fut aisément surmontée: loin d'être définitivement écartés, les dieux traditionnels de la cité furent expliqués en termes naturistes.[4] On les assimila aux principaux éléments constitutifs de l'univers, comme le ciel, la terre et la mer, mais surtout les astres,[5] dont PLATON et ses successeurs avaient démontré ou admis le caractère divin. Néanmoins, ces dieux avaient un niveau d'existence différent de celui de Zeus: limités, engendrés et destructibles, ils devaient se résorber en Zeus lors de la conflagration du monde.[6] Vidés de leur ancienne personnalité, ce n'étaient plus que des manifestations temporaires, sous des noms variables à l'infini (car il en va ainsi des dieux grecs et barbares), de la toute puissance de l'Être Suprême dans ses diverses actualisations.[7]

D'autre part, suivant en cela l'impulsion donnée par les quelques catastérismes authentiques hérités d'HOMÈRE et d'HÉSIODE, à mesure que, du 6e au 4e siècle, les astronomes complétèrent le catalogue des constellations, ils réservèrent à celles-ci des appellations tirées de la mythologie. Ainsi, les croyances à l'immortalité céleste et à la divinité des astres, de pair avec la description mythologique du ciel, allaient aboutir tout naturellement à la conclusion que les constellations étaient réellement des dieux ou des

[1] Histoire générale de la méthode allégorique chez DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, pp. 270-291 et CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, pp. 3-10. Pour Zeus en particulier, *cf.* DECHARME, *op. cit.*, pp. 315-319. Zeus = cosmos: CICERO, *De natura deorum* 1, 14; Zeus = éther: *ibid.* 1, 15 et *Academica* 2, 126; Zeus = ciel: DIOGENES LAERTIVS 7, 147; Zeus = air: *ibid.* 7, 146.

[2] ARATVS, *Phaenomena* 2-3.

[3] Pour l'exposé de ce point de vue: *cf.* CICERO, *De natura deorum* 2, 31 et CLEANTHES, *Hymnus ad Iouem.*

[4] *Cf.* DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, *l.l.*; voir aussi CICERO, *De natura deorum* 1, 15 et 2, 28.

[5] *Cf.* ROUGIER, *La religion astrale des pythagoriciens*, pp. 38-49.

[6] *Cf.* PLVTARCHVS, *De Stoicis repugnandis*, p. 1052 A.

[7] SERVIVS, *ad Verg. Aeneid.* 4, 638 (*SVF* II, 1070); DIOGENES LAERTIVS 7, 147 (*SVF* II, 1021); AETIVS PLACIDVS 1, 7, 33 (*SVF* II, 1027).

héros transposés au ciel. C'est dans ce contexte que, au moment où les Grecs se prirent d'un engouement fanatique pour l'astronomie syrienne, se développèrent systématiquement les mythes stellaires. Nous pouvons les étudier en tant que genre littéraire parce que, au début tout au moins, ils n'étaient que le résultat d'une création savante et que le contenu propre de chaque fable astronomique n'avait pas, semble-t-il, d'implication religieuse immédiate. Chez ARATOS, le catastérisme apparaît, comme un ornement poétique, et lui-même ne voyait pas de contradiction entre le prologue des *Phénomènes* où il affirme que c'est Zeus qui a distingué entre elles les constellations [1] et le passage où il dit que les mythes astronomiques ne sont que des fictions inventées par les poètes,[2] ou cet autre où il assure que c'est un astronome des temps anciens qui a groupé les étoiles en figures pour qu'on puisse retenir plus facilement leurs noms et leurs positions afin de les étudier.[3]

Faut-il en conclure que les collections de fables astronomiques livrées par ARATOS et ÉRATOSTHÈNE manifestent le seul désir de faire preuve d'érudition mythologique, quand souffle à travers les *Phénomènes* un esprit si profondément religieux que MARTIN a pu les qualifier de «véritable profession de foi stoïcienne» ? [4] Sans doute serait-ce trancher la question d'une manière trop radicale. Car, envisagées dans le cadre de la conception des dieux renouvelée par la stoa, les fables se chargent elles aussi d'un nouveau sens. Tandis que dans l'ancienne croyance, les personnages mythiques participaient exclusivement d'une éternité divine impossible à appréhender par les sens, à présent, leur métamorphose astrale leur accorde dans l'univers une position plus conforme à leur définition théorique: ils jouissent d'une immortalité céleste relative mais visible et illustrent aux yeux des êtres peu doués pour l'abstraction les divers aspects de la majesté de Zeus.[5] Le catastérisme apparaît donc, d'une manière générale, intimement lié aux conditions de la science et de la philosophie religieuse de la fin du 4e et surtout du 3e siècle.

[1] ARATVS, *Phaenomena* 10-11.
[2] ARATVS, *Phaenomena* 259-260.
[3] ARATVS, *Phaenomena*, 370-385.
[4] MARTIN, *Histoire* . . . , p. 13.
[5] *Cf.* ERREN, *Die Phainomena des Aratos*, pp. 35-36.

Or, nombre de fables astronomiques se réclament d'auteurs tels que PANYASSIS, ESCHYLE, SOPHOCLE ou EURIPIDE, tous antérieurs à ARATOS de plus d'un siècle. Cela signifie que les fables en question ont fait l'objet d'un remaniement systématique consistant à les couronner d'une conclusion astronomique.[1] Mais, comme elles devaient être insérées dans un recueil d'esprit purement stoïcien, il fallut souvent les épurer ou les modifier dans le sens de leur nouvelle fonction, autrement dit, il fallut trouver dans le mythe une raison suffisante pour qu'un être quelconque reçoive l'honneur d'être transporté au ciel. Les motifs invoqués furent principalement la récompense d'une bonne action, d'un service rendu à un dieu, ou la volonté de perpétuer le souvenir d'un événement de quelque importance.

Tout ceci nous permet d'avancer que le mythe de Dercéto ne fut assurément mis en relation avec la constellation du Poisson Austral qu'au moins un siècle et demi après la publication des *Persica* et a pu faire l'objet, au moment de passer dans un répertoire de catastérismes, d'un certain nombre de remaniements.

5. LE RÉCIT DE CTÉSIAS REVU PAR ÉRATOSTHÈNE

Ce n'est donc pas seulement la récolte des fables que nous devons à ÉRATOSTHÈNE, mais sans doute aussi la rédaction de la plupart d'entre elles sous leur forme catastérismique. Dès lors, nous sommes en droit de refuser l'attribution à CTÉSIAS de tous les passages purement astronomiques des textes de la série B, ainsi que le rappel de la fable des Poissons du zodiaque, dont la paternité revient au rédacteur.[2] En outre, l'indication « celle que les habitants des environs appelèrent Déesse Syrienne » porte également la marque de l'époque hellénistique. En effet, cette assertion est fausse: ce ne furent certainement pas les Syriens qui donnèrent les premiers ce titre à leur déesse, mais les Grecs, soit qu'ils aient fait sa connaissance sur place, soit qu'ils aient découvert son culte lorsque celui-ci se répandit dans les îles et sur les côtes de la mer Égée.

Une fois la soustraction faite, il reste encore quelques éléments dont l'attribution à CTÉSIAS mérite d'être critiquée pour y chercher

[1] CUMONT, *Lux perpetua*, p. 183.
[2] Cf. *supra*, p. 64.

la trace d'éventuels remaniements, car les textes ainsi élagués diffèrent encore dans une large mesure des informations recueillies chez DIODORE. La recherche sera donc poursuivie en confrontant les données de la série A et celles de la série B.

1°) *Les traits communs*

a) L'action est localisée au bord d'un étang poissonneux proche d'un lieu de culte important.

b) Pour une raison ou une autre, la déesse fait un plongeon dans cet étang et s'y métamorphose en poisson.

c) Les Syriens évitent de manger du poisson.

d) Les Syriens ont pour les Poissons la plus grande vénération.

Dans ce fonds commun, les points (a), (c), et (d) ont un caractère purement documentaire et ne soulèvent aucune difficulté. On sait ce qu'il en était des viviers attachés au temple, de la sacralité des poissons dans le culte syrien et du tabou qui en est le corollaire. Ces trois éléments appartenaient sans aucun doute au récit de CTÉSIAS.[1]

Pour le point (b), le problème s'avère plus délicat, parce que dans la série B le sauvetage de la déesse par un poisson fait pendant au récit de la métamorphose. Ce trait sera étudié plus loin.

2°) *Les divergences*

a) Ascalon ou Bambycé? Comme nous l'avons dit, ces deux villes sont géographiquement très éloignées l'une de l'autre: Hiérapolis-Bambycé se trouvant au cœur du domaine araméen, Ascalon à son extrême limite. Or, DIODORE situe l'action dans cette dernière cité, ÉRATOSTHÈNE dans l'autre, et tous deux prétendent remonter à CTÉSIAS. On a proposé diverses explications pour sortir de cette aporie, et c'est le site d'Ascalon qui, au départ, suscita le plus de doutes. D'aucuns prétendirent que Dercéto était une divinité locale apparentée à Atargatis [2] (alors qu'elles sont identiques), d'autres, en se fondant sur le fragment de XANTHOS,

[1] Cf. *supra*, pp. 21-22.

[2] LAMBRECHTS et NOYEN, Le culte d'Atargatis dans le monde grec, p. 262 et n. 4.

voulurent que la ville d'Ascalon ait été confondue avec un site lydien du nom d'Askoloë.[1] Aucune de ces opinions n'était sérieusement fondée. En fait, les difficultés provenaient d'une approche incomplète de la documentation; car nous avons vu, dans les premières pages de ce travail de quel prestige religieux la ville d'Ascalon jouissait encore aux yeux des auteurs du 5e siècle, avant de devenir, dans le monde gréco-romain, une cité peuplée et opulente, mais ne faisant plus guère parler d'elle sur le plan international.[2]

Par contre, si l'existence de Bambycé est bien attestée par les tablettes cunéiformes assyriennes,[3] nous ignorons à peu près tout de l'histoire de la ville sous les dynasties achéménides; sur le culte de la déesse dans la cité, nous ne disposons d'aucun document antérieur à la fin du 4e siècle. Le *De dea Syria* nous apprend que le temple d'Atargatis fut reconstruit sous les Séleucides parce que le précédent était tombé en ruines,[4] et que la ville ne s'appela Hiérapolis que le jour où les sanctuaires qui s'y trouvaient eurent pris de l'importance, c'est-à-dire après l'hellénisation de la région.[5] A partir de ce moment, la situation s'inverse. Les documents relatifs à Bambycé vont se multipliant dans les sources gréco-romaines, sans doute à la faveur de l'importance économique de la ville, située près d'un gué de l'Euphrate, sur la route des caravanes, tandis qu'Ascalon tombe progressivement dans l'oubli.

En conséquence, si le témoignage de DIODORE envisagé isolément pouvait être taxé d'inexactitude ou de confusion, la convergence de divers textes du 5e siècle indique au contraire que nous avons les plus grandes chances d'être dans le vrai en acceptant Ascalon pour le lieu où CTÉSIAS avait localisé ce passage de son *Histoire d'Assyrie* et en supposant que cette ville n'a été remplacée dans le récit par celle de Bambycé que sous la plume d'un auteur alexandrin. On pourrait encore ajouter que le mythe raconté à Ascalon ne convenait pas du tout à la forme hiérapolitaine de la déesse, comme le remarque [LUCIEN].[6]

[1] HANFMANN, Lydiaka, pp. 73-74.
[2] Cf. *supra*, pp. 17-19.
[3] *Cf.* GOOSSENS, *Hiérapolis de Syrie*, p. 9 et n. 7.
[4] LVCIANVS, *De dea Syria* 17.
[5] LVCIANVS, *De dea Syria* 1.
[6] LVCIANVS, *De dea Syria* 14 (n° *8*).

b) Le motif de la chute dans l'eau. Pour DIODORE, ce plongeon équivaut à une tentative de suicide. Dercéto avait dû commettre une faute dont nous ignorons la nature, mais qui eut pour effet d'irriter Aphrodite. Celle-ci la châtia en lui inspirant un amour prohibé pour un jeune sacrificateur. Dercéto se jeta donc dans l'étang après avoir exposé sa fille et fait disparaître son amant.[1] L'idée de la faute commise par la déesse apparaît également dans le fragment de XANTHOS DE LYDIE,[2] où il est conté que Mopsos la précipita à l'eau διὰ τὴν ὕβριν. Ce crime, envisagé comme cause première du *katapontismos* devait donc faire partie du scénario mythique originel adapté successivement dans le récit de XANTHOS et celui de CTÉSIAS.

Il n'en va plus de même dans les textes de la série B: le scholiaste de GERMANICUS [3] parle d'une chute dans l'eau, mais reste muet sur le motif. HYGIN [4] témoigne de la même peine à justifier celle-ci et s'en tire par une périphrase: *laborantem Isim* . . . L'ancêtre commun du *Vaticanus Graecus 1087* [5] et de l'*Epitome* [6] présente l'événement comme accidentel: ἐμπεσούσης νυκτός; les autres sources n'offrent guère plus d'éclaircissements. Il s'ensuit que la cause de cette chute devait déjà avoir été éliminée dans la source commune de la série B. Le motif de cette suppression se conçoit aisément: chez DIODORE comme chez XANTHOS, le plongeon dans l'étang était présenté comme le châtiment d'une mauvaise action. Or un tel récit s'avérait inapte par définition à justifier le catastérisme du Poisson conformément aux règles de ce genre littéraire telles que nous les avons dégagées plus haut. La faute dut donc être écartée du récit, ainsi que tous les éléments secondaires qui en dépendaient: amour illicite, naissance et exposition de Sémiramis, etc . . . Cela fait, on peut présumer qu'ÉRATOSTHÈNE et ses héritiers furent bien en peine d'imaginer une nouvelle explication à ce plongeon: il valait mieux laisser croire à un accident.

[1] N° *3*.
[2] N° *58*.
[3] N° *22*.
[4] N° *20*.
[5] N° *28*.
[6] N° *26*.

c) Métamorphose ou sauvetage? Si dans le récit transmis par DIODORE l'aventure avait eu pour conclusion la mort de la déesse, l'auteur eût abouti à une impasse, la noyade étant par nature incompatible avec la qualité divine. La métamorphose permettait de déboucher sur un nouveau mode d'être et, pour ainsi dire, sur une nouvelle naissance après purification par le retour à la matrice universelle que sont les eaux.[1] Faute et métamorphose étaient donc des termes corrélatifs. Dans ce cas, cette dernière devait également faire partie du récit de CTÉSIAS.

Dans la série B, les rares sources qui mentionnent la métamorphose de Dercéto omettent de rappeler la faute. Nous savons pourquoi: celle-ci eût rendu impossible la transformation du récit en fable catastérismique. Ce point admis, nous soutiendrons que le récit de la métamorphose, explicite chez le scholiaste de GERMANICUS [2] et implicite dans les textes d'AVIÉNUS,[3] n'est pas un emprunt tardif à la branche de la tradition représentée par la série A: un tel emprunt n'aurait pas eu de sens, la version du sauvetage justifiant le catastérisme de manière bien plus adéquate. C'est le phénomène inverse qui a dû se produire: la métamorphose n'ayant plus de raison d'être une fois le mythe remanié, fut sans doute remplacée par le sauvetage dans une partie de la tradition. Par la suite, les deux variantes purent coexister et se développer indépendamment. Nous verrons dans le chapitre suivant que cette scission s'était déjà opérée bien avant la rédaction des scholies aux *Aratea* de GERMANICUS.[4]

d) Dercéto fille d'Aphrodite? DIODORE n'en parle pas et cette filiation, qui n'apparaît que dans les sources dérivées du travail d'ÉRATOSTHÈNE, est peut-être l'œuvre de ce dernier. En effet, quand les Grecs s'adonnèrent au culte de la Déesse Syrienne, ils traduisirent son nom par celui de divinités qu'ils connaissaient bien et qu'ils pouvaient considérer comme équivalentes, soit: Rhéa, Héra ou Aphrodite.[5] Mais la mythologie hellénique ne

[1] Cf. *supra*, p. 25, n. 1.
[2] N° *22*. [3] N°s *23* et *24*.
[4] Cf. *infra*, pp. 84-85.
[5] Identification avec Rhéa: voir n°s *84* et *114*; avec Héra: n°s *8*, *66* et *92*; avec Aphrodite; n° *92*, et p. 61, n. 1.

justifiait en aucune façon que Dercéto devînt la fille de cette dernière.

Le fait s'explique mieux si nous tenons compte de ce que, dans la collection ératosthénienne des catastérismes, ce sont uniquement les Olympiens et le plus souvent Zeus qui décident d'une métamorphose astrale. Or, il n'y avait à priori aucun rapport entre les dieux grecs et cette histoire étrangère; mais la question pouvait être résolue en faisant de Dercéto la fille d'Aphrodite plutôt que sa rivale. Pour HYGIN,[1] qui avait remplacé Dercéto par Isis, une autre solution s'avérait nécessaire, si toutefois la présence d'Isis dans ce texte est son oeuvre. Comme à son époque la règle s'était déjà relâchée, il put en toute quiétude décréter que c'était la déesse qui avait effectué personnellement le transport des Poissons au ciel.

e) La dédicace de poissons d'or et d'argent. Cette notation qui se trouvait déjà dans l'ancêtre commun de la série B n'a pas d'équivalent dans la série A. Ce type d'offrande est signalé également par un passage de MNASÉAS cité par ATHÉNÉE.[2] Au demeurant, ce rituel est très ancien au Moyen-Orient, et les Assyriens pratiquaient déjà la dédicace de poissons d'or à la déesse Ištar.[3] Il n'est donc pas impossible que cette information ait fait partie du récit de CTÉSIAS, mais, faute de preuves, nous n'oserions l'affirmer.

6. CONCLUSION

Le mythe de Dercéto fit partie de l'*Histoire d'Assyrie*, premier volet des *Persica* de CTÉSIAS. Ce récit sacré nous a été conservé par deux traditions différentes. La première, de vocation historiographique, est un reflet assez fidèle de l'original; elle est représentée principalement par le texte de DIODORE.[4] La deuxième prend sa source à l'époque hellénistique, au moment où ÉRATOSTHÈNE s'avise de commenter les *Phénomènes* d'ARATOS et reprend le récit envisagé dans une collection de fables astronomiques qui

[1] N° *20*.
[2] N° *109*.
[3] *Cf.* du MESNIL du BUISSON, L'offrande de poisson à Ištar, pp. 317-322 et DOELGER, *Ichthys*, vol. 2, pp. 213-214.
[4] N° *3*.

justifient sur le plan mythologique l'origine des constellations mentionnées dans le poème. Le savant astronome conserve le nom de CTÉSIAS comme garant de l'ancienneté de sa source, mais élimine les parties du mythe qui l'empêchent de justifier le catastérisme du Poisson et y insère certains éléments caractéristiques de son époque, comme la mention de Bambycé, ou l'explication de l'origine du titre « Déesse Syrienne ». A une date ultérieure, une partie de la tradition remplacera encore la métamorphose par un sauvetage.

Dans cette deuxième série, le récit de CTÉSIAS est donc complètement transformé, dans le sens d'une meilleure adaptation à sa nouvelle finalité, au détriment de l'ancien scénario mythique. Vidé de tous les éléments signifiants de l'*hiéros logos* antique, le récit refait prend un sens nouveau, conforme à celui qu'ont en général les fables astronomiques.

III. SÉRIE C

VÉNUS ET LE CATASTÉRISME DES POISSONS ZODIACAUX

La trame des récits de cette série est constituée par un épisode de la guerre des Géants: Typhon s'élance contre le ciel et les Olympiens pris de panique se réfugient en Égypte où ils se dissimulent sous des formes animales pour échapper à leur adversaire. Les Grecs firent de ce récit originaire de la vallée du Nil un mythe étiologique du thériomorphisme des dieux égyptiens.[1] On en connaît plusieurs variantes: une fois, Vénus accompagne les autres dieux en Égypte et se transforme en poisson; mais dans la plupart des cas, la scène se situe sur la berge de l'Euphrate. Fuyant Typhon, Vénus, éventuellement accompagnée de son fils Cupidon, se jette à l'eau. Nous assistons alors soit à une métamorphose en poisson, soit à un sauvetage par les poissons, et retrouvons ainsi l'alternative déjà observée dans la série B.[2] Tous ces récits, sauf un, se terminent par un catastérisme, mais à l'inverse de ce qui était précédemment la règle, il s'agit uniquement des Poissons zodiacaux. En outre, si le décor et les protagonistes du drame ont été renouvelés, sa localisation ainsi que la notation du tabou alimentaire sur les poissons montrent clairement ses rapports avec le culte syrien. La série C comprend les textes suivants:

C 1 (n° *38*): OVIDIVS, *Metamorphoses* 5, 318-331.
C 2 (n° *39*): OVIDIVS, *Fasti* 2, 457-474.
C 3 (n° *40*): MANILIVS, *Astronomica* 2, 25-38.
C 4 (n° *41*): MANILIVS, *Astronomica* 4, 573-584.
C 5 (n° *42*): MANILIVS, *Astronomica* 4, 741-743 et 800-801.
C 6 (n° *43*): HYGINVS, *Astronomica* 2, 30.
C 7 (n° *44*): AMPELIVS, *Liber memorialis* 2, 12.

[1] *Cf.* GRIFFITHS, The Flight of the Gods before Typhon, pp. 374-376.
[2] Cf. *supra*, p. 73.

C 8 (n° *45*): LACTANTIVS PLACIDVS, *Narrationes fabularum Ovidianarum* 5, 10.
C 9 (n° *46*): MYTHOGRAPHVS VATICANVS I 86.
C 10 (n° *47*): MYTHOGRAPHVS VATICANVS III 15, 12.

C 1

1. VÉNUS OU LA DÉESSE SYRIENNE

HÉSIODE avait déjà chanté les exploits de Typhon, mais à cette époque reculée, le géant ne combattait encore que le seul Zeus.[1] L'exposé complet du mythe, c'est-à-dire du combat et de la mort de Typhon, apparut pour la première fois chez PINDARE [2] qui, si l'on peut en croire le témoignage de PORPHYRE, racontait également le déguisement des dieux.[3] Dès ce moment, le monstre fut l'ennemi des dieux en général.[4]

Le récit ne prit sa forme définitive que sous la plume de NICANDRE dont le texte nous est parvenu par l'intermédiaire d'un recueil de *Métamorphoses* dû à ANTONINUS LIBÉRALIS.[5] L'auteur alexandrin donnait une liste des dieux qui prirent part au combat, détaillait leurs déguisement respectifs, disait comment Typhon foudroyé par Zeus se jeta à la mer pour éteindre les flammes qui le consumaient et comment le maître des dieux lança sur lui l'Etna sous lequel il resta à jamais prisonnier. NICANDRE réunit donc les différentes parties du mythe en un tout cohérent.

OVIDE conserve ce plan, mais s'écarte de son prédécesseur grec par la nomenclature des dieux mis en scène:

Liste de NICANDRE	*Métamorphose en*	*Liste d'OVIDE*
Athéna et Zeus restent sur l'Olympe	————	*Tous les dieux sont mis en fuite et se métamorphosent*
Apollon (se change en)	milan/corbeau	le dieu de Délos
Hermès	ibis	le dieu du Cyllène
Arès	lépidote	————
Artémis	chatte	la sœur de Phébus

[1] HESIODVS, *Theogonia* 820-881.
[2] PINDARVS, *Pythionicae* 1, 25-39.
[3] PORPHYRIVS, *De abstinentia* 3, 16 (NAUCK, p. 205) = PINDARVS, F. 91 (SNELL, p. 85): Πίνδαρος δὲ ἐν προσοδίοις πάντας τοὺς θεοὺς ἐποίησεν, ὅτε ὑπὸ Τυφῶνος ἐδιώκοντο, οὐκ ἀνθρώποις ὁμοιωθέντας, ἀλλὰ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις·
[4] *Cf.* AESCHYLVS, *Prometheus* 351-372. On trouvera un exposé détaillé de l'histoire de ce mythe dans: VIAN, Le mythe de Typhée, pp. 17-37.
[5] ANTONINVS LIBERALIS, *Heteropoeoumena* 20.

Dionysos	bouc	la descendance de Sémélé
Héraclès	faon	————
Héphaistos	bœuf	————
Léto	musaraigne	————
————	bélier	Jupiter
————	vache	la fille de Saturne
————	poisson	Vénus

Ces deux listes qui ne mentionnent ni l'une ni l'autre la série complète des Olympiens, n'ont en commun que les cinq noms d'Apollon, d'Hermès, d'Artémis, de Dionysos et de Zeus. Arès, Héraclès, Héphaistos et Léto cités par NICANDRE ont disparu chez OVIDE, au profit de Junon et de Vénus.

Alors que la plupart de ces noms reflètent une authentique théocrasie gréco-égyptienne,[1] Vénus est à coup sûr une intruse dans la liste d'OVIDE: on eût été fort en peine de découvrir une déesse égyptienne ichthyomorphe qui lui correspondît;[2] parmi les rares personnalités divines gréco-romaines qui connurent semblable métamorphose, seule la Déesse Syrienne peut être assimilée à Vénus. Nous verrons plus loin que, dans les *Fastes*, OVIDE confirme lui-même cette identification.[3]

Le récit ovidien résulte donc de l'assemblage d'au moins deux mythes: celui de Typhon et celui de Dercéto. Tous deux étaient d'origine orientale, mais firent leur entrée dans la tradition classique en des temps et par des voies différentes. Reste à déterminer si l'insertion de Vénus dans la liste des dieux est l'œuvre d'OVIDE, ou d'un auteur plus ancien.

C 7

2. LA MÉTAMORPHOSE DE VÉNUS

Le second chapitre du *Liber memorialis* d'AMPÉLIUS est consacré aux mythes d'origine des signes du zodiaque. Au douzième paragraphe de ce chapitre figure le catastérisme des Poissons. Avant de raconter comment Vénus-Atargatis naquit d'un œuf trouvé par des poissons dans l'Euphrate,[4] l'auteur fait une brève allusion

[1] GRIFFITHS, The Flight of the Gods before Typhon, pp. 374-376.
[2] LAUDIEN (*Studia Ouidiana*, p. 24) était déjà arrivé à la même conclusion.
[3] Cf. *infra*, pp. 84-85.
[4] N° *52*.

à la version qui nous occupe: *Pisces ideo Pisces quia bello Gigantum Venus perturbata in piscem se transfigurauit.*

On sait qu'AMPÉLIUS rédigea son manuel au 3e siècle de notre ère,[1] mais qu'il doit toutes les fables astronomiques à la *Sphaera Graecanica* de NIGIDIUS FIGULUS. SWOBODA en fit, il y a près d'un siècle, une démonstration tout à fait convainquante.[2] Comme, d'autre part, les rapports doctrinaux entre le poète de Sulmone et le sénateur néo-pythagoricien sont bien attestés,[3] rien ne s'opposerait à ce que le passage des *Métamorphoses* examiné ci-dessus dérivât en droite ligne de la *Sphaera Graecanica*. Faute d'arguments décisifs, nous nous contenterons de dire que le témoignage d'OVIDE reprend une tradition qui existait déjà à Rome plus de cinquante ans avant la composition des *Métamorphoses*.

Il faut encore relever ici un déplacement analogue à celui que nous avions constaté à propos de la scholie au vers 239 des *Phénomènes*:[4] la Déesse Syrienne est mise en relation avec le signe zodiacal des Poissons, et non avec le Poisson Austral.

C3-C4-C5 A propos du catastérisme des Poissons, MANILIUS mentionne par trois fois la métamorphose de Vénus. Si le premier de ces textes n'y fait qu'une allusion furtive, le second et le troisième la mettent en rapport avec le mythe de Typhon, et MANILIUS s'inscrit ainsi dans la tradition représentée par NIGIDIUS FIGULUS. Dans ces conditions, nous devons au moins leur supposer une source commune pour cette fable. Mais il serait tout aussi vraisemblable que MANILIUS, qui devait connaître tous les grands ouvrages d'astronomie en circulation à Rome, ait eu sous les yeux la *Sphaera Graecanica*.

Tandis que le peu d'étendue des fragments conservés de NIGIDIUS ne nous permet pas de savoir s'il utilisait les fables astronomiques dans une intention particulière, en dehors du sens général que leur conférait leur origine stoïcienne,[5] MANILIUS reprend les mêmes

[1] Cf. *supra*, p. 33 et n. 1.
[2] SWOBODA, *Nigidii Figuli reliquiae*, pp. 39-40.
[3] PEETERS, *Les «Fastes» d'Ovide*, pp. 57-58.
[4] N° *34* et *supra*, pp. 58-59.
[5] Cf. *supra*, p. 68.

fables en leur donnant une coloration et une finalité entièrement neuves.

Au deuxième livre des Astronomiques,[1] il commence par définir une position de principe très intransigeante au regard des mythes stellaires: non content de répéter l'avertissement d'ARATOS selon lequel il ne fallait pas prendre à la lettre les identifications de personnages mythiques avec les constellations,[2] il affirme: «A en croire les chants des poètes, le ciel n'est rien, sinon affabulation. Si on les suit, c'est la terre qui a organisé le monde, alors qu'en fait elle en dépend.» L'option est nette: non seulement les fables ne doivent pas être prises pour autre chose que ce que leur nom indique, mais elles sont par nature en flagrante contradiction avec la réalité religieuse. Ce sont les événements terrestres qui sont soumis à la volonté des astres divins; il s'ensuit que l'idée de la métamorphose astrale d'un être ayant vécu sur la terre est une impiété. MANILIUS refuse donc la position de conciliation admise par les premiers stoïciens entre la notion d'Être Suprême unique et le polythéisme de la religiosité populaire.[3]

Ce changement d'état d'esprit s'explique par l'évolution générale des idées religieuses qui s'amorça à partir du 3e siècle avant J.-C. Du concept d'un esprit gouvernant le monde selon un ordre rationnel avait découlé logiquement la notion d'un déterminisme absolu, en vertu duquel toutes choses étaient réglées une fois pour toutes. L'univers était soumis à la puissance de la Destinée, qui fit l'objet d'une personnalisation sous la forme des déesses *Tychê* ou *Fortuna*. A ce moment, le monde hellénistique était prêt à accueillir les spéculations astrologiques orientales. En effet, l'unité du divin et sa participation à la matière avaient rendu solidaires toutes les parties du cosmos: il en sortit la doctrine de la sympathie universelle. Aucun fait, aucun événement n'est plus isolé, anecdotique, mais est à la fois résultante et point de départ d'autre chose. Dans une telle structure où l'homme n'est qu'un élément soumis au mouvement de l'ensemble de l'univers, la prévision devient pos-

[1] N° *40*.
[2] Cf. *supra*, p. 68 et nn. 1-3.
[3] Cf. *supra*, p. 67.

sible et passe bientôt au rang de préoccupation principale.[1] C'est pourquoi, si CHRYSIPPE pensait simplement que la position des astres au moment de la naissance pouvait avoir une influence sur le destin d'un homme,[2] à l'époque de MANILIUS, l'astrologie devenue astromancie est considérée comme la première des sciences.[3]

Dans ce nouvel univers religieux, en dépit de la déclaration d'exclusion dont elles font l'objet, les fables astronomiques sont réévaluées, et le contenu propre des mythes a des implications que ne lui connaissaient pas les commentateurs d'ARATOS. En fait, bien qu'il s'en défende, MANILIUS réintroduit la fable chaque fois qu'il veut rendre compte de l'influence propre à un signe zodiacal dans l'un ou l'autre domaine de la vie. Parce qu'un jour Vénus se transforma en poisson, ceux qui naissent sous ce signe ont tous les caractères de la Vénus populaire: vain bavardage, langue venimeuse, parole changeante, aucune loyauté, mais de la concupiscence et une âme sujette aux passions.[4] Si l'on voulait prendre la défense de MANILIUS, on pourrait dire que les fables aident à comprendre, par une sorte de métaphore, la manière dont un signe céleste exerce son influence. Mais en vérité, c'est l'inverse qui se produit: ce sont les fables astronomiques qui servent de fondement à la répartition des pouvoirs entre les constellations du zodiaque.

Le phénomène se laisse appréhender plus clairement encore dans le deuxième cas. MANILIUS développe l'idée selon laquelle un lien de sympathie particulier unit chaque région du globe à l'un des douze signes,[5] adaptant ainsi à l'astrologie la théorie des climats déjà exposée par POSIDONIUS D'APAMÉE. Mais, tandis que les conceptions de POSIDONIUS s'appuyaient sur des bases purement géographiques et scientifiques,[6] le type de corrélation invoqué par MANILIUS dépend des hasards de la tradition mythographique.[7]

[1] DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, pp. 234-236; CUMONT, *Les religions orientales . . .*, p. 152.

[2] CICERO, *De fato* 7-8.

[3] *Cf.* BOUCHÉ-LECLERQ, *L'astrologie grecque*, pp. 543-570.

[4] N° *41*.

[5] N° *42*.

[6] LAFFRANQUE, *Posidonius d'Apamée*, pp. 209-211 et index p. 573, *s.v.* «climat».

[7] SCALIGER (ed. Man. p. 355) l'avait déjà noté: «*Manilii absurda et superstitiosa plane* αἰτιολογία. *Arietem Propontidi et Hellesponto praeficit,*

L'Hellespont est soumis au Bélier parce que celui-ci le traversa en portant Phrixus et Hellé; la Phrygie est soumise au Lion parce que cet animal est consacré à la Mère des Dieux, l'Euphrate fut assigné aux Poissons après la métamorphose de Vénus, etc . . . D'autres fois, le lien de sympathie est encore plus ténu: l'Italie dépend de la Balance parce que les Romains rendent à chacun ce qui lui est dû, la Libye du Scorpion à cause des animaux venimeux qui sont légions dans ce pays.[1]

Ainsi nombre de mythes qui, au 3e siècle, avaient d'abord été aménagés tant bien que mal en fables astronomiques, furent ensuite intégrés à la cosmologie générale de MANILIUS pour expliquer le type d'influence de chacun des signes du zodiaque. Le savant astrologue s'y trouva pour ainsi dire contraint, puisqu'il ne disposait d'aucun argument d'ordre purement scientifique qui pût rendre raison de ce phénomène dans un monde qu'il voulait soumis tout entier à une rationnalité inéluctable. Aussi, après avoir posé en principe le mépris des fables à cause de leur incompatibilité avec sa conception du monde, MANILIUS se vit obligé d'y faire appel pour camoufler certaines imperfections de son système et justifier certaines croyances auxquelles il n'avait pas trouvé d'autre fondement. Quelles que grandes que fussent ses prétentions à une approche scientifique de l'astrologie, il ne put empêcher que le mythe n'en conditionnât les applications essentielles.

6 3. UNE DOUBLE MÉTAMORPHOSE (VÉNUS ET CUPIDON)

Le mythe de Typhon et celui de Dercéto sont à nouveau réunis chez HYGIN, mais sa version des faits contient quelques éléments nouveaux:

quia a poetis Hellespontum tranasse fingitur; Phrygiae Leonem propter magnam matrem deum, cuius sacer sit; Babyloniae Pisces propter Typhonem et Venerem, nam illius fabulae scaena in ea regione ponitur.

Item alia propter alias causas quae quamuis omnino fabulosae non sint, tamen rationes quae possunt assignari, plus quam fabulosae, quales illae: Arietem rursus Persidi praeesse, quia ea gens lanificii et uestificii studiosa, Libram Italiae, quia Romani unicuique genti aequum tribuunt, item Scorpion Libyae propter animalia uenenata, quorum Africa feracissima . . . Quae omnia manifesto magnum otium illis ad nugandum superfuisse testantur.» (Cité par van WAGENINGEN, *Commentarius in M. Manlii Astronomica*, p. 250).

[1] *Cf.* MANILIVS, *Astronomica* 4, 744-805.

a) L'indication d'une source grecque: DIOGNÉTUS ÉRYTHRAEUS, personnage inconnu par ailleurs,[1] est cité comme garant de l'ancienneté de la fable. Son identité et sa situation dans le temps nous échappent complètement. La part qui lui revient dans le texte d'HYGIN est d'autant plus difficile à apprécier.

b) Vénus est accompagnée de son fils Cupidon: le dieu de l'amour est sans doute lui aussi un personnage étranger dans le mythe de Typhon, car, pas plus que Vénus, Cupidon n'a d'homologue égyptien. Son apparition dans cette variante réclame probablement une explication fonctionelle, la métamorphose de deux divinités justifiant de manière plus adéquate le double catastérisme des Poissons du zodiaque.

Ceci nous amène à reconsidérer l'ensemble du chemin parcouru par le mythe de Dercéto depuis qu'ÉRATOSTHÈNE décida de l'incorporer à son recueil de fables astronomiques. A cette époque, il n'existait pas encore de fable catastérismique relative au signe zodiacal des Poissons, et la parenté de ceux-ci avec le Grand Poisson n'était qu'un expédient utilisé par le rédacteur pour compléter la collection des fables.[2] Sans doute ne s'avisa-t-on de combler cette lacune de manière plus efficace que le jour où l'astrologie eut accordé aux douze constellations de la bande zodiacale une influence supérieure à celle des autres signes, vers le milieu du 2e siècle avant notre ère.[3] On peut penser que la scholie au vers 239 des *Phénomènes* répond précisément à cet ordre de préoccupations.[4]

Dans l'entretemps, le syncrétisme hellénistique substituait également au nom oriental de la déesse son équivalent grec, c'est-à-dire le nom d'Aphrodite, comme en témoignent les inscriptions de Délos ou de Phistyon, et peut-être un passage du manuel d'astrologie attribué à HERMÈS TRISMÉGISTE.[5] Cette substitution onomastique allait poser un nouveau problème aux mythographes, car le cycle mythologique d'Aphrodite ne connaissait pas de

[1] Cf.: *RE*, s.v. *Diognetus Erythraeus*, vol. 5 (1905), col. 785 [KNAAK], et JACOBY, *FGrH* II b Komm., n° 120, p. 409.
[2] Cf. *supra*, p. 62.
[3] *Cf.* BOUCHÉ-LECLERQ, *L'astrologie grecque*, p. 125.
[4] Cf. *supra*, p. 79 et n. 4.
[5] Cf. *supra*, p. 60 et p. 61, n. 1.

métamorphose en poisson. Il était d'autant plus malaisé de justifier cette nouveauté que, dans la fable remaniée par ÉRATOSTHÈNE, le scénario qui aboutissait à la métamorphose de Dercéto avait déjà disparu.[1] Quel motif invoquerait-on pour celle d'Aphrodite? La lutte de Typhon contre les Olympiens en fournit l'occasion. Quand on en fut arrivé à ce point, il suffit de joindre Éros-Cupidon à sa mère pour justifier par une double métamorphose la translation au ciel des Poissons jumeaux.

Si cette reconstitution des faits est conforme à la réalité, elle implique que la contamination du mythe de la Déesse Syrienne et de celui de Typhon ait eu lieu dans le cadre d'une collection de fables astronomiques et donc à une date postérieure au milieu du 3e siècle.[2] D'autre part, nous savons que le développement systématique de l'astrologie en Grèce, condition nécessaire au déplacement du mythe du Poisson Austral vers les Poissons zodiacaux, se produisit dans le courant du 2e siècle, date qui pourrait donc constituer un *terminus post quem* pour l'œuvre de DIOGNÉTUS ÉRYTHRAEUS.[3] Nous ne saurions préciser à quel moment Cupidon fut introduit dans le récit, mais c'était chose faite au début du 1er siècle de notre ère, comme l'atteste le passage des *Fastes*[4] que nous allons examiner. Il y a donc les meilleures chances pour que nous puissions situer DIOGNÉTUS entre le début du 2e et la fin du 1er siècle avant J.-C.

C 2

4. UN DOUBLE SAUVETAGE

OVIDE racontait aussi une autre variante de ce mythe. Il y montrait Dioné (Aphrodite) et son fils Cupidon sauvés par deux poissons après leur plongeon dans l'Euphrate. Nous retrouvons donc le récit du sauvetage alternant avec celui de la métamorphose, comme c'était le cas dans la série B.[5] Si besoin en était, ce dernier témoignage suffirait à nous convaincre de ce que les textes de la série C se sont qu'un démarquage de la fable relative au Grand Poisson.

[1] Cf. *supra*, p. 72.
[2] La collection ératosthénienne étant sans doute la première du genre.
[3] Cf. *supra*, p. 83.
[4] N° 39.
[5] Cf. *supra*, p. 73.

OVIDE contamine une nouvelle fois deux versions: celle qu'il a peut-être reprise à DIOGNÉTUS ÉRYTHRAEUS et celle du sauvetage de Dercéto par le Poisson Austral, qu'il devait connaître pour avoir longuement fréquenté l'œuvre d'ARATOS et les commentaires de celle-ci.

5. NOTES COMPLÉMENTAIRES

C8-C9-C10 a) LACTANCE PLACIDE et les MYTHOGRAPHES DU VATICAN: de par la servilité de leurs paraphrases, ces ouvrages tardifs n'appellent aucun commentaire. Les seules différences que nous puissions observer entre ceux-ci et leurs modèles sont d'ordre purement rédactionnel.

b) OVIDE et HYGIN (C 2 et C 6) signalent expressément le tabou alimentaire sur les poissons. Il serait vain de prétendre déceler à quelle branche de la tradition remonte cette indication. Tous deux ont pu la trouver chez ÉRATOSTHÈNE, chez DIOGNÉTUS ÉRYTHRAEUS ou chez NIGIDIUS FIGULUS qui y fait allusion dans un autre mythe.[1]

c) Dans la série C, l'action n'est plus localisée dans l'étang sacré du temple d'Hiérapolis-Bambycé, mais dans les eaux de l'Euphrate. Il s'agit probablement d'une localisation *a posteriori*: le remplacement de Dercéto par Aphrodite ou Vénus avait dû faire perdre de vue l'importance du sanctuaire, tandis que l'Euphrate, plus généralement connu, dont le nom suffisait à désigner la Syrie toute entière, donnait sans doute au récit une portée plus universelle.

6. CONCLUSION

Tous les récits de cette série dérivent en dernière analyse de ceux de la série B. La fable du Grand Poisson fut d'abord mise en relation avec les Poissons du zodiaque, tandis que le nom de Dercéto était remplacé par celui d'Aphrodite.

Pour justifier la métamorphose de cette dernière on emprunta au mythe de Typhon le thème du déguisement des dieux. Cupidon fut ensuite adjoint à sa mère pour que la fable soit mieux adaptée au catastérisme de deux Poissons.

[1] N° *51*.

Enfin, le nouveau mythe ainsi constitué par modifications et additions successives fit à son tour l'objet d'une contamination avec des variantes de la série B.

Ainsi s'achève l'étude des principaux développements littéraires et religieux du mythe de Dercéto tel que l'avait conté CTÉSIAS. Nous avons pu observer les transformations successives qui accompagnèrent sa migration d'Ascalon à Rome et constater que l'enquête historique traditionnelle suffisait à rendre compte de ses fortunes diverses.

IV. SÉRIE D

LA NATIVITÉ DE LA DÉESSE SYRIENNE

Un jour, des poissons découvrirent dans l'Euphrate un œuf d'une taille énorme et le poussèrent vers la rive où celui-ci fut couvé par une colombe. De cet œuf naquit la Déesse Syrienne. En mémoire de cet événement, les poissons furent comptés au nombre des signes du zodiaque. Ce mythe est indépendant de ceux des séries précédentes et d'origine inconnue. La série D comprend six textes:

D 1 (n° *49*): HYGINVS, *Fabulae* 197.
D 2 (n° *50*): *Hermeneumata Pseudodositheana* [p. 59].
D 3 (n° *51*): *Scholia Basileensia in Germanici Aratea* [pp. 81-82].
D 4 (n° *52*): AMPELIVS, *Liber memorialis* 2, 12.
D 5 (n° *53*): ARNOBIVS, *Aduersus nationes* 1, 36.
D 6 (n° *54*): *Scholia Strozziana in Germanici Aratea* [pp. 145-146].

1. LE CLASSEMENT DES SOURCES

D 1 Le premier témoignage est celui d'HYGIN. SWOBODA doutait de l'authenticité de ce texte qui, avec quelques autres, ne présente pas le style haché et squelettique de la plupart des fables d'HYGIN. Il y voyait une interpolation faite dans l'œuvre de ce dernier d'après les *Scholia Basileensia*.[1] La chose est contestable, étant donné que le PSEUDO-DOSITHÉE affirmait déjà en 207 après J.-C. avoir trouvé cette fable chez HYGIN [2] et que, à cette époque, les scholies latines n'avaient peut-être pas encore été rédigées.[3]

En outre, la question de savoir si HYGIN reprit personnellement cette fable à NIGIDIUS ou si elle fut interpolée dans son œuvre avant 207 ne présente que peu d'intérêt. Il suffit de reconnaître, à travers le parallélisme des deux textes, qu'ils remontent bien à la même source.

[1] SWOBODA, *Nigidii Figuli reliquiae*, pp. 41-42.
[2] Cf. *infra*, p. 88.
[3] Cf. *supra*, p. 41.

D 2 Les *Hermeneumata* sont des recueils de textes bilingues grecs et latins. Ceux-ci furent utilisés dès le 3e siècle par les Romains désireux d'apprendre le grec, et inversément. Douze livres d'*Hermeneumata* furent longtemps attribués à DOSITHÉE, parce que précédés, dans deux manuscrits, de l'*Ars grammatica* de DOSITHEVS MAGISTER (4e siècle). Le sixième livre de cet ensemble contient la préface et des lambeaux de la traduction grecque d'un recueil de fables latines. Ce travail exécuté, selon les dires mêmes du rédacteur, en l'an 207, porte le titre de γενεαλογίαι Ὑγίνου. Cette date exclut catégoriquement l'attribution à DOSITHÉE, mais rien ne s'opposerait à ce que la traduction latine juxtalinéaire qui accompagne le texte soit l'œuvre d'un grammairien du 4e siècle.[1] Le plan des *Généalogies* semble ne pas avoir correspondu exactement au recueil des *Fables* dans son état actuel: certaines fables tirées des *Astronomica*, dont le mythe de la naissance de la Déesse Syrienne, y apparaissent brièvement.

D 3 L'exposé le plus complet de cette fable astronomique se trouve dans les *Scholia Basileensia*. Il fait partie d'un ensemble de dix fables relatives aux signes du zodiaque empruntées à la *Sphaera Graecanica* de NIGIDIUS FIGULUS. Ce traité d'uranographie publié dans la première moitié du Ier siècle avant J.-C. comportait la description des constellations reconnues par les Grecs et une collection de fables catastérismiques différente de celle d'ÉRATOSTHÈNE. Les *Scholia Basileensia* citent à dix reprises le nom de NIGIDIUS, sans qu'il y ait de raison pour mettre en doute cette attribution.

D 4 Le *Liber memorialis* d'AMPÉLIUS emprunte directement son résumé à la *Sphaera Graecanica*. Nous avons déjà dit qu'il en allait ainsi pour toutes les fables astronomiques contenues dans l'ouvrage.[2]

D 5 Vu le peu d'étendue du témoignage d'ARNOBE et l'imprécision de son contenu, la recherche des sources pour ce passage s'avère inutile. Il dépend de toute manière de la tradition rapportée par

[1] Ces informations sont empruntées à l'état de la question établi par Claire DESMEDT, *Essai sur les fables d'Hygin*, pp. 36-42.

[2] Pour la dette d'AMPÉLIUS envers NIGIDIUS FIGULUS, cf. *supra*, p. 79 et n. 2.

les textes précédents. Notons toutefois qu'ARNOBE utilise sans doute un ton emphatique lorsqu'il parle des «dieux syriens qui sont nés dans des œufs», car nous ne connaissons qu'une seule divinité syrienne née dans ces conditions.[1] GAUCKLER cependant voyait dans les *dii Syri* le couple d'Hadad et d'Atargatis.[2] Malheureusement, aucun autre témoignage ne confirme cette interprétation.

D 6 Le récit n'apparaissait pas dans la *recensio interpolata* de l'*Aratus Latinus*, c'est-à-dire dans la tradition des *Catastérismes* d'ÉRATOSTHÈNE. Les *Scholia Strozziana* sont donc tributaires, pour ce passage, des seules *Scholia Basileensia*,[3] connues par un manuscrit sans doute en meilleur état que les nôtres, comme nous l'avons déjà observé à propos de la fable du Poisson Austral.[4]

La position relative des différents textes peut donc être représentée graphiquement comme suit:

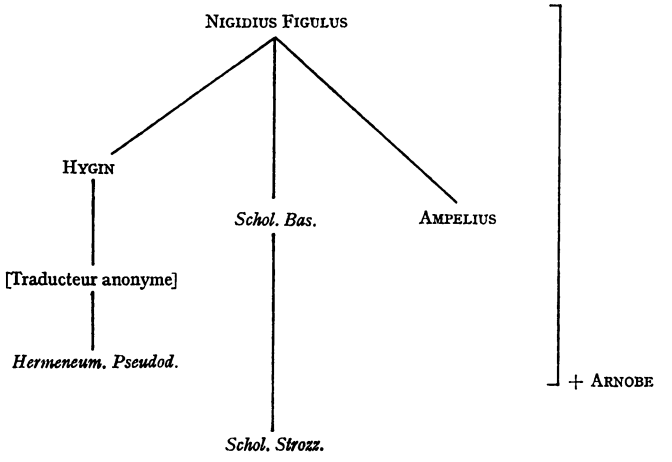


Fig. 2

[1] *RLAC*, s.v. *Ei*, vol. 4 (1959), coll. 741-745 (HAUSSLEITER].
[2] GAUCKLER, *Le sanctuaire syrien du Janicule*, p. 214.
[3] Les rapports entre ces différents textes ont été explicités plus haut, p. 44.
[4] Cf. *supra*, p. 55, n. 1.

Remarques

Si les textes d'AMPÉLIUS et d'ARNOBE n'apellent pas de remarques particulières, la comparaison d'HYGIN, du PS.-DOSITHÉE et des deux collections de scholies aux *Aratea* de GERMANICUS permet quelques observations dignes d'intérêt.

D 1 a) Le PS.-DOSITHÉE montre que le texte d'HYGIN nous est parvenu mutilé. La version grecque donne en effet: ἥτις ἐμήνυσε τοῖς ἀνθρώποις ὅσα καλὰ ἦν, équivalent aux propositions *quia multa quaeque ad utilitatem hominibus uerterentur, ea dicitur inquisisse* des *Scholia Basileensia*. Or ce passage n'a pas de contrepartie dans la rédaction actuelle de la fable 197 où la conclusion est directement rapprochée de ce qui précède.

D 6 b) Pour HYGIN comme pour les *Scholia Strozziana*, la déesse porte le nom de Vénus en plus du titre habituel de Déesse Syrienne. Étant donné ce que nous savons des rapports de ces deux textes avec les *Scholia Basileensia*, il serait normal de restituer dans ces dernières le nom de Vénus. Il reste néanmoins une difficulté: les *Schol. Strozz.* donnent *deam Syriae quae vocatur Venus*, alors que nous trouvons chez HYGIN: *Venerem quae postea dea Syria est appellata*. La première leçon trouverait sa justification dans les faits: à un moment donné, la Déesse Syrienne reçut effectivement le nom de Vénus.[1] Connaissant d'autre part la liberté de rédaction qu'HYGIN prend souvent vis-à-vis de ses modèles,[2] on tend à lui accorder moins de confiance. On a l'impression qu'il a paraphrasé ici la proposition ἣν οἱ περὶ τοὺς τόπους οἰκοῦντες Συρίαν ὠνόμασαν θεὸν relevée dans les textes de la série B,[3] et qu'HYGIN devait connaître pour avoir abondamment pratiqué la collection de fables attribuée à ÉRATOSTHÈNE.[4]

D 3 c) Notons enfin le parallélisme de la conclusion étiologique chez HYGIN et dans les *Scholia Basileensia*. Celui-ci suffirait seul à nous assurer de ce que les deux textes ont été rédigés d'après un modèle commun. En effet, l'agencement de cette phrase où les colombes

[1] Cf. *supra*, p. 78.
[2] Cf. *supra*, pp. 53-55.
[3] Voir les nos *26* et *28*.
[4] Cf. *supra*, pp. 62-64.

sont valorisées aux dépens des poissons est unique dans notre documentation. Dans les manuscrits d'HYGIN, les mots *non edunt* qui devaient se trouver après *pisces* ont été déplacés à la fin de la phrase, soit dans le but de faire porter les deux verbes sur les poissons et les colombes, soit parce que le copiste les avait oubliés et rajoutés par la suite. ROSE pensa obtenir un texte acceptable en transformant *habent* en *habentes*. Mais la leçon des *Scholia Basileensia* nous assure de ce que la correction proposée par SCHMIDT est meilleure et qu'il faut lire: *pisces non edunt et columbas ex deorum numero habent.*[1]

2. LE RÉCIT DE NIGIDIUS FIGULUS

1°) *Mythe et mythographie*

D 3 En tant que témoin le plus complet et sans doute le plus proche du récit de NIGIDIUS, c'est le texte des *Scholia Basileensia* qui sera utilisé pour l'analyse du mythe. Les éléments qui relèvent uniquement du genre littéraire des fables astronomiques se laissent à nouveau dissocier du mythe proprement dit.[2] L'auteur a visiblement soigné la transition entre ces deux parties, avec le souci d'attribuer à Jupiter le catastérisme des poissons; mais il se vit dans le même embarras que ses prédécesseurs lorsqu'il fallut imaginer des rapports entre le monde des Olympiens et la Déesse Syrienne.[3] De là vient l'intervention de Mercure, dans son rôle de messager. Le fait n'a rien qui doive nous dérouter: il arrive souvent que, dans le cas où la personne de Zeus ou de Jupiter n'est pas directement mise en cause par le mythe, on fasse intervenir un tiers, à la demande duquel le maître des dieux crée une nouvelle constellation. Tous les auteurs de fables astronomiques se sont exercés à des variations sur ce thème: il s'agit uniquement d'un procédé littéraire et Mercure est ici tout à fait indépendant du mythe ou du culte syrien. Son entremise est justifiée par un passage relatif aux qualités morales de la déesse, peut-être inspiré par le mythe de Dikê.[4] Nous pouvons donc éliminer, en tant que con-

[1] *Cf.* n° *49* et apparat critique.
[2] Comme dans le cas de la série B: cf. *supra*, pp. 69-75.
[3] Cf. *supra*, pp. 73-74.
[4] *Cf.* n°s *67-70*.

trefaçon, toute la partie qui va de l'intervention de Mercure au catastérisme des poissons, tandis que les mentions du tabou alimentaire sur les poissons et du caractère divin des colombes constituent sans doute la conclusion originelle du mythe.

Le récit fondamental est composé de deux parties que nous envisagerons successivement. La première, qui raconte la naissance de la déesse dans un œuf, reflète un type de pensée purement mythique, tandis que l'autre appartient plus précisément à la théologie et contient une des rares informations que nous possédions sur les croyances qui fondaient le culte d'Atargatis.

2°) *Analyse du mythe*

A l'époque où NIGIDIUS FIGULUS écrivit la *Sphaera Graecanica*, le thème de la naissance d'une divinité dans un œuf était répandu de l'Inde à l'Italie; poètes et prosateurs, philosophes et mythographes l'avaient déjà exploité à l'envi.

Dans nombre de traditions religieuses, l'œuf fut le réceptacle, le germe d'où naquit un être divin. Celui-ci fut généralement le premier des dieux, qui créa le monde ou naquit simultanément. L'œuf prit ainsi une dimention cosmique en Grèce, en Égypte, en Perse, en Inde, etc . . .[1]

L'œuf qui fit éclore la Déesse Syrienne apparaît d'emblée comme plus réduit, puisqu'il n'est plus capable de contenir l'univers entier, mais susceptible d'être contenu lui-même dans l'Euphrate. Cependant, l'analyse des composantes symboliques du mythe fait éclater ce cadre géographique restreint. Par la polarité des régions qu'ils habitent, poissons et colombes sont des éléments complémentaires qui peuvent être compris comme représentant l'air et l'eau, ou le ciel et la mer, soit l'univers entier.[2] La déesse est entourée par les

[1] *RLAC*, s.v.; *Ei*, vol. 4 (1959), coll. 732-735 [HAUSSLEITER]; TURCAN, L'œuf orphique et les quatre éléments, pp. 11-23; SHEPPARD, Egg Symbolism in Alchemy, pp. 140-148; ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 347-349 + bibliographie, p. 364; en particulier pour l'Égypte: MORENZ, *Religion égyptienne*, pp. 232-234 et index *s.v.* œuf; pour la Phénicie: CONTENAU, *La civilisation phénicienne*, p. 86; pour l'Iran: WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, p. 245; pour l'Inde: ESNOUL, dans *Naissance du monde*, pp. 339-350.

[2] WOLFF, *Naissance du monde*, p. 47.

deux éléments [1] qui constituent en même temps le domaine sur lequel elle exercera sa toute puissance.[2] Atargatis naît ainsi de la conjonction du sec et de l'humide. Le choix de ces animaux pour symboliser les deux substances primordiales se justifie par leur interprétation quasiment universelle en termes de ciel et de mer, ainsi que par le rôle de premier plan qu'ils jouaient dans le culte de la Déesse Syrienne.[3]

La valeur de l'eau dans ce récit a sans doute des connotations supplémentaires: on se souvient du passage où PLUTARQUE affirme que pour les Syriens, «les principes et les germes de tous les êtres ont été créés à partir de la substance humide.» [4]

Il n'est pas exclu que nous puissions déchiffrer de manière analogue le mythe de la naissance d'Aphrodite raconté par HÉSIODE:[5] chez le poète béotien, la déesse naît de la mer fécondée par le membre viril d'Ouranos, c'est-à-dire par le ciel. Dans la suite, succédant à Éros, Aphrodite exercera son pouvoir sur l'univers entier et sera considérée comme la cause première de toute génération et de toute vie.[6] Ce parallèle peut encore être complété par l'analogie qu'il y a, au niveau de leur signification, entre l'œuf duquel naît Atargatis et la coquille marine d'où sort Aphrodite. En effet, les études séparées menées par divers historiens des religions sur le symbolisme de l'œuf et celui de la coquille montrent qu'au niveau de la pensée mythique, leurs «champs sémantiques» se recouvrent à peu près complètement. Tous deux symbolisent le réceptacle du foetus: le coquillage par son analogie formelle avec le sexe de la femme et l'œuf avec la matrice. L'un et l'autre furent utilisés partout dans les rituels agraires en tant que promesse de la fertilité des champs ou de la renaissance de la moisson, et dans les rites funéraires en tant que promesse de résurrection.[7]

[1] Sur le symbolisme du centre, *cf.* ELIADE, *Images* . . . , pp. 33-72.
[2] GLUECK, *Deities and Dolphins*, p. 359.
[3] Cf. *supra*, pp. 13 et 21.
[4] N° *91*; comparer n° *92*.
[5] HESIODVS, *Theogonia* 188-192.
[6] *Cf.* KERN, *Orphicorum fragmenta* n° 196, p. 220; EVRIPIDES, *Hipp.* 531; *Hymnus ad Venerem* 1-5.
[7] Pour la coquille, *cf.* ELIADE, *Images* . . . , pp. 164-198; pour l'œuf, *cf.* ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 347-349; SERVIER, *Les portes*

L'œuf du mythe syrien ne prélude donc pas à toute la création mais le récit présente la naissance de la déesse comme résultant de la conjonction de puissances cosmiques; bien que tout se passe dans un univers déjà partiellement organisé, le texte reproduit dans un cadre étroitement déterminé la naissance du premier de dieux aux commencement du monde, donnant ainsi une portée universelle à une hiérophanie locale.[1]

Donc, loin d'être une composition artificielle, la nativité de la Déesse Syrienne ressortit véritablement à la pensée mythique et se laisse interpréter comme telle. Le récit présente une structure symbolique cohérente, qui se retrouve ailleurs à date ancienne: il pourrait avoir été effectivement raconté en Syrie.

3°) *Éléments théologiques*

Selon NIGIDIUS, la déesse se recommande aux hommes par deux qualités complémentaires: la bienveillance et l'utilité. Dès l'époque hellénistique, ces deux traits qui peuvent encore s'appliquer à d'autres dieux contribuèrent largement au succès des religions orientales dans tout le monde ancien.

Comme Franz CUMONT l'avait déjà noté,[2] les tendances des Grecs et des Romains au rationnalisme et au scepticisme avaient peu à peu vidé de son contenu l'ancienne religion. Bien que nombre de beaux esprits se soient ingéniés à reconstruire la divinité sur le plan philosohique, cette tournure d'esprit n'en avait pas moins provoqué l'éloignement des Olympiens dont, déjà à la fin du 4e siècle, la présence n'était plus que très vaguement ressentie. Le phénomène est attesté de manière explicite dans l'hymne à Démétrius Poliorcète conservé par ATHÉNÉE:

. . . ἢ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσι θεοὶ
ἢ οὐκ ἔχουσιν ὦτα
ἢ οὐκ εἰσὶν ἢ οὐ προσέχουσιν ἡμῖν οὐδὲ ἕν, . . .[3]

de l'année, v. index *s.v.* œuf; JUNG, *Les métamorphoses de l'âme et ses symboles*, pp. 630-632.

[1] A propos de l'œcuménicité de certaines hiérophanies locales, *cf.* ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 17.

[2] CUMONT, *Les religions orientales . . .*, pp. 26-27; DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, pp. 226-233.

[3] ATHENAEVS, *Dipnosophistae* 6, 65 [253 e] (KAIBEL, vol. 2, p. 66).

Au contraire, les dieux orientaux entretenaient avec leurs fidèles un dialogue riche et varié. Leur bienveillance et leur compassion se manifestent principalement dans leur aptitude à écouter les prières, qui est signalée maintes fois par l'épigraphie religieuse. La Déesse Syrienne n'est d'ailleurs pas en reste et des inscriptions de Délos et de Ptolémaïs-Akko la mettent au nombre des θεοὶ ἐπήκοοι.[1] Mais le rôle de la divinité ne consiste pas seulement en une certaine disponibilité d'esprit, en une attitude morale toute passive, c'est aussi une activité créatrice: Atargatis fait figure de «héros civilisateur», de πρῶτος εὑρετής de «bien des choses utiles aux hommes.» Que faut-il entendre par là? Rien sans doute de trop précis, car ces termes pouvaient se charger de valeurs différentes selon le tempérament et l'aptitude de chacun à la spéculation philosophique ou théologique. Et de fait, la manière dont s'actualise cette bienveillance active varie avec les sources, mais garde dans la plupart des cas une orientation morale ou religieuse, que ce soit dans les textes qui dérivent en droite ligne de la *Sphaera Graecanica*,[2] ou encore chez PLUTARQUE [3] selon qui la déesse «révéla aux hommes le principe de tous les biens.» Les inscriptions permettent d'envisager d'autres aspects de la même idée: à Bérée de Macédoine on connaît une Atargatis σώτειρα,[4] tandis qu'à Apamée (?) elle protège contre les démons malfaisants.[5] Enfin une inscription métrique du 3e siècle trouvée à Carvoran [6] apporte d'autres éléments encore: *(dea Syria) spicifera, iusti inuentrix, urbium conditrix ex quis muneribus nosse contigit deos . . . lance uitam et iura pensitans . . .* Cette conception s'inscrit elle aussi dans l'esprit du temps: la plupart des grands dieux orientaux étaient devenus sources de toutes les sciences,[7] et plus particulièrement de celles qui sont nécessaires à la conduite de la vie.

L'idée de l'utilité des dieux fut certes reprise et exploitée avec

[1] AVI-YONAH, *Syrian Gods at Ptolemais-Accho*, pp. 5-7 et notes.

[2] Soit HYGIN (n° *49*), les *Hermeneumata Pseudodositheana* (n° *50*), les *Scholia Basileensia* (n° *51*) et AMPÉLIUS (n° *52*).

[3] N° *92*.

[4] *Cf.* 'ΟΡΛΑΝΔΟΣ, Βεροίας ἐπιγραφαὶ ἀνέκδοτοι, pp. 144-145.

[5] *CIG* IV, 1, n° 7046, p. 49.

[6] *RIB*, n° 1791, p. 558.

[7] CUMONT, *Les religions orientales* . . . , p. 28 et p. 216, n. 20.

le succès que l'on sait par ÉVHÉMÈRE et ses disciples qui espéraient expliquer ainsi l'origine du polythéisme de la religion populaire.[1] Pourtant, ce que nous savons de la bienfaisance d'Atargatis et l'emploi du terme *misericors* témoignent sans conteste de l'origine orientale du récit nigidien. D'ailleurs, lorsque PHILON DE BYBLOS expose à son tour la thèse évhémérisante, il paraît encore se souvenir de la foi réelle des peuples de l'Orient en la bonté des dieux:[2]

ὅτι οἱ παλαίτατοι τῶν βαρβάρων, ἐξαιρέτως δὲ Φοίνικές τε καὶ Αἰγύπτιοι, παρ' ὧν καὶ οἱ λοιποὶ παρέλαβον ἄνθρωποι, θεοὺς ἐνόμιζον μεγίστους τοὺς τὰ πρὸς τὴν βιωτικὴν χρείαν εὑρόντας ἢ κατά τι εὖ ποιήσαντας τὰ ἔθνη· εὐεργέτας τε τούτους καὶ πολλῶν αἰτίους ἀγαθῶν ἡγούμενοι ὡς θεοὺς προσεκύνουν, καὶ εἰς τὸ χρεὼν μεταστάντας ναοὺς κατασκευασάμενοι στήλας τε καὶ ῥάβδους ἀφιέρουν ἐξ ὀνόματος αὐτῶν, . . .

3. CONCLUSION

Après avoir été séparé des éléments parasites propres au genre littéraire des catastérismes, le mythe révèle à l'analyse une structure symbolique qui s'inscrit dans un ensemble de traditions connues depuis longtemps déjà dans le monde méditerranéen. Les principaux éléments constitutifs du récit confirment ce que nous savons par ailleurs du culte d'Atargatis, qu'il s'agisse de l'importance accordée aux poissons et aux colombes, ou des qualités personnelles de la déesse. Rien n'empêche donc que la source de NIGIDIUS pour soit ce passage réellement d'origine syrienne. Rien cependant ne nous permet de dater ce récit avec quelque précision. Nous dirons seulement, en vertu des arguments développés au chapitre précédent,[3] que le mythe ne fut probablement pas associé au catastérisme des poissons zodiacaux avant le milieu du 2e siècle avant J.-C.

[1] Voir les textes récoltés par PEASE, dans son édition de CICÉRON, *De natura deorum* I, 38, vol. I, pp. 262-263.

[2] *FGrH* III C, PHILON V. BYBLOS, F 1 (29), pp. 805-806 = EVSEBIVS, *Praeparatio euangelica* I, 29.

[3] Cf. *supra*, p. 84.

V. SÉRIE E

LES HÉROS LYDIENS ET LE CULTE ASCALONITE D'ATARGATIS-DERCÉTO

Plusieurs textes font état de rapports entre des héros mythiques lydiens et le culte d'Atargatis-Dercéto à Ascalon. L'un assure que la déesse fut précipitée dans l'étang avec son fils Ichthys par un certain Mopsos, à cause de sa conduite outrageante; les autres fondent la relation entre Lydiens et Palestiniens en remplaçant le jeune Syrien anonyme du récit de CTÉSIAS par le héros Caystros, fils de l'amazone Penthésilée. Caystros devient ainsi le père de Sémiramis. La série E comprend les textes suivants:

E 1 (n° *58*): ATHENAEVS, *Dipnosophistae* 8, 37.
E 2 (n° *59*): HESYCHIVS, *Lexicon* α 8178.
E 3 (n° *60*): *Scholia in Homeri Iliadem* B 461 c-d.
E 4 (n° *61*): *Homeri epimerismi*, s.v. Καΰστριος.
E 5 (n° *62*): *Etymologicon Magnum* 493, 40-44.

1. MOPSOS À ASCALON

1°) *Le fragment 17 de Xanthos de Lydie*

E 1-E 2 Les *Deipnosophistes* d'ATHÉNÉE renferment un extrait du second livre *sur l'Asie* de MNASÉAS DE PATARA où ce dernier rappelait brièvement un mythe relatif à Atargatis, repris aux *Lydiaques* de XANTHOS. Le texte qui nous est parvenu dans l'œuvre d'ATHÉNÉE est donc au moins une citation de troisième main, et réclame une critique approfondie avant de pouvoir être utilisé. On sait en effet que les *Lydiaca* firent l'objet de plusieurs résumés et remaniements à l'époque hellénistique et on peut se demander si MNASÉAS est digne de confiance quand il affirme tenir son information de XANTHOS, et avec quel degré de fidélité il reproduisit le texte original.[1]

[1] *Cf.* CHRIST-SCHMID-STAEHLIN, *GGL*, vol. 1, p. 706, et *RE*, s.v. *Xanthos*, vol. IX, A 2 (1967), col. 1366 [HERTER].

Le premier de ces points est aussi le plus facile à établir. HÉSYCHIUS [1] prétend avoir trouvé chez XANTHOS le nom d'Ἀτταγάθη, transcription grecque du nom sémitique de la déesse. RONZEVALLE a montré que cette transcription d'allure archaïque est certainement antérieure à la forme courante Ἀταργάτις de l'époque hellénistique et pourrait donc remonter au texte original du logographe lydien.[2]

Un autre fragment de XANTHOS transmis par STÉPHANE DE BYZANCE attribuait à un Lydien la fondation de la ville d'Ascalon: « Xanthos, au quatrième livre de ses *Lydiaques*, dit que Tantale et Askalos sont les enfants d'Hyménée; qu'Askalos, désigné comme général par Akiamos roi des Lydiens, fit une expédition en Syrie et que là, tombé amoureux d'une jeune fille, il fonda une ville qu'il baptisa d'après son propre nom. » [3] XANTHOS connut donc la ville d'Ascalon et fit état d'une campagne militaire qui avait mené les armées lydiennes jusqu'au Sud de la côte palestinienne.

En outre, nous verrons que le sort infamant enduré par Atargatis sous les coups de Mopsos, tel qu'on le trouve raconté chez ATHÉNÉE, est indentique à celui qu'un Lydien du nom de Moxos fit subir aux habitants de la ville de Krabos, selon NICOLAS DE DAMAS (qui utilise probablement les *Lydiaques* à cet endroit).[4]

La convergence de ces trois documents et du fragment cité par MNASÉAS montre que certains éléments constitutifs de cette version du mythe d'Atargatis étaient déjà en place dans l'œuvre de XANTHOS, quel que soit l'usage qu'on en fit par la suite. Reste à savoir comment il faut comprendre ce passage isolé de son contexte et que sa brièveté même rend énigmatique. Qui sont les deux personnages de Mopsos et d'Ichthys? Y eut-il vraiment des relations entre les Lydiens et la ville d'Ascalon? Que signifie le

[1] N° 59.

[2] *Cf.* RONZEVALLE, Les monnaies . . . , pp. 29-39.

[3] *FGrH* III C, 765 XANTHOS, F. 8, p. 752 = STEPHANVS BYZANTIVS, *Ethnica* s.v. Ἀσκαλων: πόλις Συρίας πρὸς τῇ Ἰουδαίᾳ. Ξάνθος ἐν δ̄ Λυδιακῶν φησιν ὅτι Τάνταλος καὶ Ἄσκαλος παῖδες <Τ>υμεναίου. τόν δὲ Ἄσκαλον ὑπὸ Ἀκιαμοῦ τοῦ Λυδῶν βασιλέως αἱρεθέντα στρατηγὸν εἰς Συρίαν στρατεῦσαι, κἀκεῖ παρθένου ἐρασθέντα πόλιν κτίσαι, ἣν ἀφ' ἑαυτοῦ οὕτως ὠνόμασε.

[4] Cf. *infra*, p. 99 n. 2.

mythe proprement dit, alors que le châtiment même encouru par la déesse paraît incompatible avec sa qualité divine ?

2°) *Mopsos*

La littérature antique connaît plusieurs personnages du nom de Mopsos. Le premier est un Lapithe originaire de Thessalie qui ne semble avoir aucun rapport avec l'Asie Mineure. Le second est fils de la prophétesse Manto et petit-fils du devin Tirésias. On lui attribue la fondation de l'oracle de Claros et celle de plusieurs villes telles qu'Aspendos, Mopsuestia, Mopsucrênê, etc . . .[1] C'est peut-être de ce dernier qu'il est question dans le fragment de XANTHOS, bien que la chose ne soit pas sûre.

Par ailleurs, le Mopsos qui nous intéresse est sans doute identique au Moxos du fragment 16 de NICOLAS DE DAMAS: « Moxos le Lydien, après avoir accompli maintes nobles actions et s'être emparé de la royauté de Mélès, ordonna aux Lydiens de verser la dîme aux dieux, selon le vœu qu'il avait fait. Ceux-ci lui obéirent et, après avoir recensé leurs biens, en prélevèrent le dixième pour offrir des sacrifices. Sur ces entrefaites, une très grande sécheresse s'abattit sur la Lydie et la population s'en fut chercher du secours auprès de l'oracle . . . on dit que ce héros prit le commandement de nombreuses campagnes militaires et que son courage et sa justice lui valurent un très grand renom parmi les Lydiens. Par la suite, on le renvoya à Krabos qu'il prit après un long siège et fit raser. Quant aux habitants, il les fit conduire auprès de l'étang voisin et précipiter à l'eau, sous prétexte que ces gens ne reconnaissaient point les dieux. »[2]

[1] *RE*, s.v. *Mopsos*, vol. 16 (1933), coll. 241-243 [Gr. KRUSE]; *ib.*, s.v. *Mopsu(h)estia*, coll. 243-250 [W. RUGE]; *ib.* s.v. *Mopsukrene*, col. 250 [W. RUGE].

[2] *FGrH* II A, 90 NIKOLAOS VON DAMASKOS, F. 16, pp. 340-341 = *Excerpta de uirtutibus* 1, p. 338, 17: ὅτι Μόξος ὁ Λυδὸς πολλὰ καὶ καλὰ ἐργασάμενος καὶ τὸν Μήλην τῆς τυραννίδος καθελών τοῖς Λυδοῖς παρεκελεύσατο τὴν δεκάτην ἀποδοῦναι, καθὰ ηὔξατο, τοῖς θεοῖς. οἱ δὲ ἐπείθοντο καὶ ἀπαριθμοῦντες τὰ κτήματα ἐξήιρουν τὴν δεκάτην ἁπάντων καὶ κατέθυον. ἐπὶ τούτου μέγιστος αὐχμὸς καταλαμβάνει Λυδίαν, καὶ οἱ ἄνθρωποι ἐπὶ μαντείαν κατέφευγον** πολλὰς δὲ στρατείας λέγεται πεποιῆσθαι οὗτος ὁ ἀνήρ, καὶ ἦν αὐτοῦ κλέος μέγιστον ἐν Λυδοῖς ἐπί τε ἀνδρείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ. ταῦτα δὲ πράξας αὖθις ἐπὶ τὴν κράβον(?) ἐστάλη, καὶ πολὺν χρόνον αὐτὴν πολιορκήσας εἶλε καὶ ἐπόρθησε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους εἰς τὴν πλησίον λίμνην ἀγαγὼν οἷα ἀθέους ἐπόντωσεν.

Le dernier paragraphe de ce texte fait écho au fragment 17a de XANTHOS; étant donné la similitude des noms et des faits, nous avons le droit de penser que ce Moxos est le même que le Mopsos qui précipita Atargatis dans l'étang d'Ascalon pour la punir d'une faute d'*hybris*. Ajoutons que dans les deux cas le héros joue un rôle à la fois militaire (implicite dans le fragment 17a) et religieux.

A quelle époque peut-on situer le personnage qui, selon NICOLAS DE DAMAS avait renversé la tyrannie de Mélès? Un autre fragment de NICOLAS mentionne un Mélès qui fut roi en Lydie dans la seconde moitié du 8e siècle. Après le meurtre d'un membre de la famille des Mermnades nommé Dascylos, la famine s'empara de la Lydie. Un oracle conseilla aux Lydiens d'expier ce crime. Mélès s'exila donc volontairement à Babylone pendant trois ans et confia la royauté à Sadyatte fils de Cadys. L'auteur ne dit nulle part que le pouvoir de Mélès lui fut enlevé par la violence.[1] Or ce Mélès est le seul personnage historique de ce nom connu dans l'histoire des dynasties lydiennes. Il n'y en eut pas d'autre par la suite. On en déduira donc, étant donné la contradiction qui oppose les deux fragments, soit que NICOLAS raconte deux versions différentes de l'histoire du même Mélès, soit qu'il s'agit d'un autre personnage du même nom, antérieur au précédent, et dont l'existence n'a pas été retenue dans les listes dynastiques. Ainsi donc, selon les anciens, la vie de Moxos n'est pas postérieure à la fin du 8e ou au début du 7e siècle, et il est même probable qu'elle remonte à une date plus ancienne.

Or, il n'est pas vraisemblable qu'à cette époque reculée l'araméenne

[1] *FGrH* II A, 90 NIKOLAOS VON DAMASKOS, F. 45, pp. 348-349 = *Excerpta de insidiis*, p. 13, 19: ἐπὶ Μήλεω δὲ βασιλεύοντος Λυδῶν σφόδρα ἐλίμηνε <ἡ> Λυδία, καὶ οἱ ἄνθρωποι ἐπὶ μαντείας ἐτράποντο. τοῖς δ' ἐσήμαινε τὸ δαιμόνιον δίκας πράττεσθαι τοῦ Δασκύλου φόνου παρὰ τῶν βασιλέων. ταῦτα ἀκούσας παρὰ τῶν χρησμολόγων, καὶ ὅτι δεῖ φεύγοντα ἐπὶ γ̄ ἔτη καθήρασθαι τὸν φόνον, ἔφυγεν ἐθελουσίως εἰς Βαβυλῶνα. ἔπεμψε δὲ καὶ εἰς Φρυγίαν παρὰ τὸν Δασκύλου παῖδα, Δάσκυλον καὶ αὐτὸν ὄνομα, ὄντινα ἡ μήτηρ ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἔφυγε, κελεύων εἰς Σάρδεις ἀφικνεῖσθαι καὶ δίκας δέχεσθαι τοῦ πατρῴου φόνου παρ' αὐτῶν· οὕτως γὰρ ἐθέσπιζον οἱ μάντεις. ὁ δ' οὐκ ἐπείσθη, λέγων μὴ ἑωρακέναι τὸν πατέρα· κυεῖσθαι γὰρ ἔτι ὅτε ἀνήιρητο· οὔκουν προσήκειν αὐτῷ ταῦτα πολὺ πραγμονεῖν. Μήλης δὲ φεύγων τὴν ἀρχὴν ἐπίστευσε Σαδυάττῃ τῷ Καδύος γένος ὄντι τὸ ἀνέκαθεν ἀπὸ Τύλων<ος>, ὅστις φεύγοντα ἐπετρόπευσε καὶ κατιόντα ἐκ Βαβυλῶνος ἐδέξατο μετὰ τρία ἔτη καὶ τὴν βασιλείαν οἱ ἀπέδωκε πιστῶς.

Atargatis soit déjà installée à Ascalon.[1] Le récit contenu dans le fragment 17a de XANTHOS résulte donc nécessairement d'une élaboration postérieure.

3°) *Lydiens et Syriens*

Si des relations politiques et commerciales entre l'Asie Mineure et la Mésopotamie ou la Syrie étaient déjà attestées au second millénaire avant J.-C., l'histoire n'a conservé aucune trace d'une expédition lydienne dans une région aussi éloignée de Sardes que le pays philistin.[2] Même au moment de la plus grande extension du royaume, les forces lydiennes n'ont jamais dépassé de beaucoup la frontière naturelle du Halys. Cette constatation constitue une deuxième preuve du caractère fictif de l'expédition de Moxos à Ascalon, et peut s'appliquer avec les mêmes conséquences au récit de la fondation de la ville par Askalos.

On peut donc penser que les auteurs lydiens inventèrent ces histoires de toutes pièces, à des fins de propagande, avec le souci d'attribuer aux Lydiens la fondation d'un grand centre religieux. Vu la réputation internationale dont jouissait encore la ville d'Ascalon au cours du 5e siècle,[3] on imagine facilement la fierté que tout homme devait pouvoir éprouver à l'idée d'appartenir au peuple fondateur de la cité. De telles prétentions ne se justifiaient pas, bien entendu, au temps où la Lydie n'était qu'un petit royaume isolé autour de Sardes, ni même quand, après la chute des Héraclides, les premiers règnes des Mermnades furent occupés tout entiers par la lutte contre les Cimmériens puis contre les cités grecques d'Asie. Ce n'est que sous le règne d'Alyatte (605-560), père de Crésus, que les Lydiens entamèrent une série de conquêtes qui les menèrent jusqu'aux rives du Halys et se créèrent un royaume pouvant traiter sur pied d'égalité avec ses voisins. Dans sa description du règne suivant, HÉRODOTE put même présenter les Spartiates, les Babyloniens et les Égyptiens comme des alliés à la discrétion de Crésus.[4]

[1] Cf. *supra*, pp. 18-19.
[2] *RE*, s.v. *Xanthos*, vol. IX A 2 (1967), col. 1366 [HERTER].
[3] Cf. *supra*, pp. 17-19.
[4] HERODOTVS, 1, 77.

Il s'ensuit que les sources des fragments de XANTHOS relatifs à Ascalon ne doivent pas être antérieures au début du 6e siècle, ce qui nous laisse une marge d'imprécision chronologique d'environ 150 ans jusqu'à l'époque de la rédaction des *Lydiaques*. En outre, le premier tiers de cette période s'achève par un événement politique de la plus haute importance: en 546 Cyrus prend d'assaut la citadelle de Sardes, et la Lydie tombe ainsi au pouvoir des Perses. L'origine de nos récits légendaires peut donc être expliquée de deux manières différentes — soit que ces textes reflètent la propagande nationaliste des souverains lydiens, et que, parvenus au faîte de leur puissance, ceux-ci attribuent à leurs prédécesseurs la fondation d'un grand sanctuaire étranger, afin de montrer que dans le passé le pouvoir lydien s'étendait bien au-delà des frontières reconnues à leur époque, soit que, rédigés après la chute du royaume, ils soient issus des mains de logographes lydiens qui essaient de vanter l'ancienne grandeur de leur nation et l'antiquité de ses traditions religieuses. La chose devait paraître d'autant plus naturelle que la mythologie lydienne consiste en un étonnant amalgame de traditions locales, de mythes phrygiens et grecs auxquels vint s'ajouter, à une époque qu'il est encore malaisé de déterminer, un important apport sémitique, sans doute emprunté aux colonies d'Assyriens et de Phéniciens qui vinrent s'installer dans le pays.[1]

4°) *Atargatis*

S'il est donc avéré que XANTHOS parla d'Atargatis et fit mention de rapports entre la Lydie et Ascalon, il est au contraire peu vraisemblable que le fragment 17a reprenne fidèlement le texte des *Lydiaques*. Ce récit traduit en effet des conceptions religieuses qui n'existaient pas au milieu du 5e siècle: Atargatis y est présentée non comme une déesse, mais comme une mortelle que Mopsos peut se permettre de châtier à sa guise.

Il ne faut probablement pas chercher de signification religieuse particulière au fait qu'après avoir été précipitée dans l'étang Atargatis fut dévorée par les poissons. Pour les anciens, le caractère affreux de cette mort par noyade vient de ce que le corps est ainsi

[1] *Cf.* RADET, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades*, pp. 54-57; 65-66.

privé de sépulture; qu'il soit dévoré par les poissons est une conséquence naturelle de la mort dans l'eau et n'y change rien. Tout au plus, ce détail qui fait image permet-il à l'auteur de préciser sa pensée. On retrouve la même idée dans un règlement rituel du Ier siècle avant J.-C. découvert à Smyrne. Celui-ci concerne le vivier sacré d'une déesse dont nous ignorons l'identité: «Il est interdit de faire aucun tort aux poissons sacrés, de rien détériorer qui appartienne au mobilier de la déesse, de sortir du temple des objets volés. Que la canaille qui aura commis l'un de ces crimes périsse de male mort, devenue nourriture pour les poissons.» [1] C'est-à-dire: que le coupable meure sans sépulture.

Le fragment de XANTHOS, celui de NICOLAS DE DAMAS et l'inscription exécratoire de Smyrne montrent que ce châtiment est réservé aux mortels, ce qui le rend inconciliable avec la condition divine originelle d'Atargatis. Cette version des faits apparaît donc comme un anachronisme dans les *Lydiaques*, composées plus de deux siècles avant l' Ἱερὰ ἀναγραφή d'ÉVHÉMÈRE DE MESSÈNE. De plus, à supposer que cette conception se fût trouvée chez XANTHOS, elle eût été en contradiction formelle avec l'intention qui sous-tend le récit de la fondation d'Ascalon par un Lydien. C'est donc l'esprit même du texte de XANTHOS qui a été modifié.

Or, ce fragment fut repris par ATHÉNÉE à un ouvrage de MNASÉAS, fervent disciple d'ÉVHÉMÈRE et dont on sait qu'il ne s'embarrassait guère de scrupules pour remanier à sa façon les anciens récits mythologiques.[2] Le texte des *Deipnosophistes* montre que MNASÉAS avait consacré à la Déesse Syrienne un exposé d'une certaine étendue. [3] Pour le bonheur de l'exégète, le fragment de XANTHOS y est précédé d'une citation de MNASÉAS qui explique lui-même comment il envisage la personnalité d'Atargatis: «Il me semble qu'Atargatis fut une reine malveillante qui régna durement sur ses sujets au point de décréter qu'ils ne mangeraient pas les poissons, mais les lui offriraient en raison de son goût pour cet aliment. C'est pourquoi il est encore d'usage, quand on adresse des prières

[1] Peut-être s'agit-il d'Atargatis; on trouvera le texte et la bibliographie dans SOKOLOWSKI, *Les lois sacrées de l'Asie Mineure*, nº 17, pp. 48-50.
[2] DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, pp. 388-390.
[3] *Cf.* nº *109*.

à la déesse, d'apporter en offrande des poissons d'argent et d'or . . .».

Ainsi donc MNASÉAS fonde sur l'évhémérisme un nouvel essai d'explication des faits qui intriguèrent tant d'auteurs anciens: le tabou alimentaire et le rite d'offrande de poissons métalliques.[1] L'emploi des mots ἐμοὶ . . . δοκεῖ montre qu'il s'agit d'une citation littérale du περὶ Ἀσίας et que MNASÉAS y donne son opinion personnelle. A ses yeux, Atargatis est non seulement une mortelle, mais encore une souveraine coupable d'avoir interdit à ses sujets de consommer ce qui, pour beaucoup de Grecs, devait constituer la base de l'alimentation. C'est peut-être ainsi que MNASÉAS comprend le mot ὕβρις de sa citation de XANTHOS, à moins que, dans la partie manquante du texte, il n'ait encore fait allusion à d'autres méfaits. Dès lors, si le *katapontismos* faisait partie du mythe originel raconté à Ascalon et s'il y apparaissait déjà comme le châtiment d'une faute, ainsi que la comparaison avec le récit de CTÉSIAS nous a permis de le supposer,[2] il suffit à MNASÉAS de retoucher légèrement le texte des *Lydiaques* pour que la déesse meure définitivement et de façon ignominieuse.

Nous ignorons si Mopsos intervenait effectivement dans ce passage des *Lydiaques*. Mais, si la réponse doit être positive, nous pouvons gager qu'il n'y tenait pas le rôle que lui attribue MNASÉAS; dans le cas contraire, rien n'empêcherait que ce dernier ait lui-même introduit Mopsos dans le récit, en lui attribuant le comportement adopté vis-à-vis des habitants de Krabos, et cela afin de justifier rationnellement le *katapontismos* d'Atargatis.

5°) *Ichthys*

Au cours des cent dernières années, les historiens des religions proposèrent diverses explications pour rendre compte de la présence du personnage nommé Ichthys dans le fragment 17a de XANTHOS. D'aucuns y ont vu un dieu-poisson fils d'une Atargatis déesse-poisson, d'autres l'ont identifié à Mélicerte, à Simios, à Adonis, à l'amant anonyme de Dercéto connu par le récit de CTÉSIAS. Nous ne reviendrons pas sur ces tentatives infructueuses

[1] Cf. *supra*, pp. 20-22.
[2] Cf. *supra*, p. 72.

présentées longuement dans l'introduction de ce livre,[1] sinon pour constater que les chercheurs n'ont jamais songé à critiquer le texte proprement dit, ni à mettre en doute son authenticité. Autrement dit, on n'a jamais évoqué le rôle joué par MNASÉAS dans la rédaction actuelle du fragment. Plutôt que de se perdre dans des identifications douteuses, sans savoir si Ichthys appartient à une source du 5e ou du 2e siècle avant notre ère, il eût mieux valu s'en tenir au texte et en tirer ce qu'on pouvait.

On sait en effet que lorsque le nom commun d'un animal quelconque apparaît dans un mythe comme le nom propre d'un personnage humain, cela signifie généralement que ce personnage est considéré comme l'ancêtre mythique de l'animal. La distance qui sépare l'homme de l'animal est le plus souvent comblée au moyen d'une métamorphose. Il suffira de se souvenir, pour ne citer qu'un exemple entre mille, du mythe d'origine du poisson pompile raconté par APOLLONIOS DE RHODES.[2]

En appliquant cette théorie au fragment de XANTHOS, on en déduit que l'Ichthys fils d'Atargatis est aussi l'ancêtre mythique de la race des poissons. Cette interprétation se vérifie pour l'œuvre de MNASÉAS. En effet, MUELLER classa, à la suite de la citation de XANTHOS, un autre fragment de MNASÉAS repris également par ATHÉNÉE à propos des poissons dits ἠλακατῆνες (une variété de thon, selon les dictionnaires): Ἰχθύος δὲ γίνεται καὶ Ἡσυχίας τῆς ἀδελφῆς Γαλήνη καὶ Μύραινα καὶ Ἠλακατῆνες, soit: «De Poisson et de sa sœur Tranquillité naissent Mer Calme, Murène et Thon.»[3]

Tout fragmentaire et isolé qu'il soit, le texte en dit assez pour qu'on puisse comprendre qu'il y est question d'un épisode de la création du monde marin, que MNASÉAS expliquait sans doute comme une histoire toute humaine. Le ton rappelle un peu celui des cosmogonies évhémérisantes orientales telles qu'on en trouve chez PHILON DE BYBLOS.[4] Nous ne nous attarderons pas sur les raisons qui ont pu motiver le choix de Murène et de Thon pour la

[1] *Supra*, pp. 1-8.
[2] *Cf.* ATHENAEVS, *Dipnosophistae* 7, 19 [283 d-f].
[3] MNASÉAS, F. 33 (*FHG*, vol. 3, p. 155) = ATHENAEVS, *Dipnosophistae* 7, 62 [301 d] (KAIBEL, vol. 2, p. 164).
[4] *FGrH* III C 790 PHILON V. BYBLOS, F 2, pp. 806-813.

descendance d'Ichthys; ce qui importe, dans ce fragment sur lequel on n'avait jamais, semble-t-il, attiré l'attention, c'est que la personne d'Ichthys y soit effectivement l'ancêtre mythique des poissons, dans le cadre d'une cosmogonie générale.

Nous ignorons malheureusement si MNASÉAS reprit Ichthys aux *Lydiaques*, ou s'il l'introduisit lui-même dans le récit de XANTHOS. Au cas où la première de ces hypothèses serait correcte, elle serait lourde de conséquences pour ce qui est de la reconstitution du texte original des *Lydiaques*. En effet, du point de vue évhéméRisant adopté par MNASÉAS, c'est de la noyade d'Ichthys fils mortel de la reine Atargatis que le mythe ancien tire son origine: c'est-à-dire que l'ichthyogonie aurait été imaginée à partir de la déformation ou de la compréhension erronée d'un événement historique.

Or, si Ichthys appartint réellement au texte des *Lydiaques*, il faut supposer que, loin de se noyer, il devint comme Mélicerte une divinité aquatique et engendra les premiers poissons, ou bien qu'il se métamorphosa lui-même en poisson. Dans ces conditions, on aurait toutes les raisons de croire que dans le texte original, Atargatis se métamorphosait également en poisson comme dans le récit de CTÉSIAS,[1] et que le mythe, compris habituellement comme *aition* du tabou alimentaire et du rituel d'offrande de poissons d'or et d'argent, était également un mythe d'origine des poissons en général.

Si la seconde hypothèse est la bonne, on imagine facilement que les rapports unissant Atargatis au monde aquatique aient fourni à MNASÉAS l'occasion d'introduire dans le récit le personnage d'Ichthys et de donner ainsi une origine historique au mythe ichthyogonique.

Au demeurant, si nous avons pu éclairer quelque peu les conditions générales du problème, l'état actuel des connaissances ne nous permet pas de choisir définitivement entre ces deux possibilités.

2. CAYSTROS À ASCALON

E 3 Les paragraphes *c* et *d* de la scholie à l'Iliade B 461 constituent le témoin le plus complet de la tradition représentée par le second

[1] N° 3.

groupe de sources lydiennes. Le scholiaste explique tout d'abord les mots Ἄσιος λειμών par le nom d'Asios, héros éponyme de l'Asie selon la généalogie mythique des Lydiens.[1] Il cite à propos de ce personnage les vers des *Lydiaques* de CHRISTODORE DE KOPTOS où il est dit qu'Asios est le fils de Cotys. L'indication se trouve déjà chez HÉRODOTE,[2] et appartient vraisemblablement à l'ancien fonds mythologique lydien.

Nous sommes moins bien renseignés sur la personne de Caystros, éponyme du fleuve Caystre, et nous ignorons à quelle époque il devint fils d'Achille et de Penthésilée.[3] On sait toutefois qu'au premier siècle de notre ère, la tradition populaire lydienne associait déjà son nom à celui d'Asios. STRABON signale en effet, au Sud du mont Mésogis, un *herôon* d'Asios et de Caystros, ainsi qu'un λειμών utilisé par les habitants de Nysa pour la célébration de leurs panégyries. Ces derniers affirmaient de surcroît qu'il s'agissait de l' Ἄσιος λειμών mentionné par le poète.[4]

Le scholiaste dit encore que Caystros épousa Dercéto et devint le père de Sémiramis. Ainsi, non content d'attribuer aux Lydiens un rôle dans le mythe ascalonite de la déesse, il accorde à un Lydien la paternité de la plus grande reine de toute l'Asie.

Un tel récit apparaît d'emblée comme l'œuvre d'un mythographe de basse époque. En effet, la question de savoir si elle fut rédigée avant ou après la chute de Sardes ne se pose plus: nous savons que Sémiramis ne devint la fille de Dercéto que sous la domination perse, et sans doute entre les règnes de Darius et d'Artaxerxès II, bien longtemps après que le royaume lydien ait disparu.[5]

D'autre part, il ne semble pas que le héros Caystros soit mis en

[1] *Cf.* DIONYSIVS HALICARNASSENSIS 1, 27; voir aussi ROSCHER, s.v. *Asias*, vol. 1 (1890), col. 609 [STOLL].

[2] HERODOTVS 4, 45.

[3] *Cf.* LIBANIVS, *Progymnasmata*, Vituperatio IV: οὗτος (sc. Ἀχιλλεύς) γάρ ἐστιν ὁ τῆς Ἀμαζόνος μετὰ τὸν φόνον ἐρῶν καὶ τῇ Πενθεσιλείᾳ κειμένῃ ἐπιχυθείς (FOERTER, vol. 8, p. 289); et SERVIVS, *ad Aeneid.* 11, 661 (THILO-HAGEN, vol. 2, p. 555): *Martia aut bellicosa, aut Martis filia. quae ab Achille occisa ac mortua adamata est: ut non nulli uero adserunt, cum Achille concubuit, et ex eo Caystrum filium edidit, ex quo flumen Lydiae ita appellatur.*

[4] STRABO 14, 1, 45.

[5] Cf. *supra*, pp. 18-20.

relation avec la variante du mythe racontée par XANTHOS DE LYDIE, mais avec celle qui fut popularisée par le roman de CTÉSIAS, comme l'attestent la présence de Sémiramis et le choix de la forme Dercéto pour le nom de la déesse, de préférence à celui d'Atargatis.[1] Ceci nous inciterait à situer la composition de ce passage après le début du 4e siècle. Notons en outre que les données du roman ctésien ont été considérablement modifiées. De fait, si l'on s'en tient à la chronologie implicite dans le texte, nous voyons que Sémiramis ne vécut pas vingt générations avant la guerre de Troie, mais sensiblement à la même époque. Le père de l'enfant n'est plus un jeune sacrificateur anonyme, mais un héros lydien, qu'il n'est par conséquent plus question de faire disparaître; l'emploi du verbe γαμεῖν de préférence à celui de μιγνύναι [2] pour désigner son union avec Dercéto indique peut-être qu'aux yeux de l'auteur il s'agissait d'un mariage légal. Sémiramis est assurément le personnage important du récit, ce qui eut pour conséquence une certaine désacralisation de ce dernier. Dercéto fut peut-être, une fois encore, dépouillée de son rang de déesse, ce qui suggère à nouveau une date relativement basse.[3]

De plus, ces prétentions lydiennes à s'approprier l'éminente personnalité de Sémiramis ne furent sans doute possibles qu'au moment où on lui attribua la fondation de la plupart des grands monuments de l'Asie entière, c'est-à-dire au cours de l'époque hellénistique, lorsque Alexandre le Grand eut définitivement assuré le succès et la diffusion du roman de CTÉSIAS.[4] Mais, si l'on peut proposer un *terminus post quem*, même très approximatif, pour l'origine de cette version lydienne, il est impossible de fixer un *terminus ante quem* qui soit de beaucoup antérieur au 10e siècle de notre ère, c'est-à-dire à l'époque où fut copié le manuscrit A [5] des scholies à l'Iliade. On se souvient en effet, qu'au 6e siècle, CHRISTODORE, écrivain chrétien et contemporain de l'empereur Anastase, rédigeait encore des *Lydiaca* dans lesquelles il reprenait

[1] Cf. *supra*, p. 28.
[2] DIODORVS 2, 4, 3: n° *3*.
[3] Cf. *supra*, pp. 26-27
[4] Cf. *RE*, s.v. *Ktesias*, vol. 11 (1922), col. 2054 [F. JACOBY].
[5] Soit le *Venetus Marcianus 454*.

et peut-être remaniait les plus anciens documents de l'historiographie lydienne. Compte tenu du fait que la plupart des histoires régionales rédigées par un écrivain du cru présentent certaines tendances nationalistes, il n'est nullement exclu que la parenté de Caystros et de Sémiramis soit l'œuvre d'un auteur lydien du Moyen-Âge.

E 4 L'ouvrage intitulé *Homeri epimerismi* est une sorte de dictionnaire homérique, rédigé par un compilateur anonyme.[1] Les termes expliqués y sont classés par ordre alphabétique. Le texte correspond à peu près à celui des scholies à l'*Iliade* contenues dans le *Venetus A*, mais fut copié, selon CRAMER, par une main plus récente, bien que le manuscrit date lui aussi du 10e siècle.[2]

Le texte qui nous intéresse ici paraît s'inspirer directement de la scholie au vers B 461, dont il reproduit mot à mot les deux phrases principales:

a) schol.: Κάϋστρος υἱὸς Πενθεσιλείας τῆς Ἀμαζόνος, ὃς ἐν Ἀσκάλωνι ἔγημεν τὴν Δερκετὼ καὶ ἐξ αὐτῆς ἔσχε τὴν Σεμίραμιν.

b) Hom. ep.: Κάϋστρος δέ ἐστι υἱὸς Πενθεσιλείας τῆς Ἀμαζόνος, ὃς ἐν Ἀσκάλωνι ἔγημε τὴν Δερκετώ· καὶ ἐξ αὐτῆς ἔσχε τὴν Σεμίραμιν.

Mais, tandis que le texte des scholies se terminait par une indication relative au nom de Dercéto, celui des *Homeri epimerismi* offre une précision supplémentaire au sujet de Sémiramis: «celle qui construisit les murailles de Babylone.»

E 5 Au 12e siècle, l'*Etymologicon Magnum* reprend textuellement la source précédente et n'appelle ainsi aucun autre commentaire.

3. CONCLUSION

La série E comprend en définitive des extraits de deux récits indépendants l'un de l'autre, mais qui ont en commun de mêler des personnages lydiens au culte ascalonite de Dercéto. Nous avons tenté de les critiquer systématiquement afin de rendre

[1] CRAMER, *Anecdota Oxoniensia*, vol. 1, p. IV.
[2] CRAMER, *Anecdota Oxoniensia*, vol. 1, p. V.

compte de l'origine possible de ces élaborations mythographiques et de comprendre leur signification.

Pour ce qui est du fragment de XANTHOS DE LYDIE, l'attention apportée à la lecture du texte même et au rôle joué par MNASÉAS dans sa rédaction actuelle nous a conduit à envisager sous un jour nouveau les problèmes posés, et à formuler certaines hypothèses quant au contenu du texte original des *Lydiaques*.

La scholie au vers B 461 de l'*Iliade* résulte également du travail d'un mythographe de basse époque. Celui-ci contamine des éléments empruntés à la mythologie lydienne proprement dite, et d'autres, extraits du roman de Sémiramis, hérité de CTÉSIAS. Le récit fut composé entre l'époque hellénistique et le Moyen-Âge byzantin, sans que nous puissions apporter d'autres précisions sur la date de sa rédaction.

Ces deux textes apparaissent dictés par le chauvinisme des historiens lydiens, désireux d'attribuer un rôle à leur pays dans la formation du culte d'Atargatis à Ascalon et dans la légende de Sémiramis.

VI. SÉRIE F

ATARATHES ET DEA SYRIA À DAMAS

Deux sources d'origine locale signalent qu'Atargatis fut honorée à Damas sitôt après la fondation de la ville, à savoir:

F 1 (n° *64*): IVSTINVS, *Epitoma historiarum Philippicarum* 36, 2, 1-3.

F 2 (n° *65*): *Etymologicon Magnum* 247, 20-22.

1. DAMASCUS ET ATARATHES

F 1 Résumant les *Histoires philippiques* de TROGUE-POMPÉE, le récit de JUSTIN mêle des traditions juives et syriennes: chacun de ces peuples tirerait son origine des premiers rois qui se succédèrent dans la ville, les Syriens de Damascus, Azélus et Adorès, les Juifs d'Abraham et d'Israël.[1]

Le premier souverain Damascus ainsi que son épouse Atarathes peuvent être envisagés comme la traduction dans une perspective évhémérisante des deux principaux dieux de la cité. Damascus, roi éponyme et sans doute fondateur de la ville, est probablement un calque de Hadad, grand dieu araméen, honoré à Damas depuis le 10e siècle et dont les Grecs et les Romains firent Ζεὺς Δαμασκηνός ou *Juppiter Damascenus*.[2] Atargatis, parèdre du dieu, devient tout

[1] L'origine damascénienne de ce texte ne fait pas de doute. Sinon, on ne voit pas pour quelle raison les rois assyriens, la reine Sémiramis, la Déesse Syrienne et les patriarches juifs seraient tous originaires de la ville. Il se peut que TROGUE-POMPÉE utilise pour ce passage NICOLAS DE DAMAS; ce dernier racontait en effet qu'après son départ d'Ur en Chaldée, Abraham s'était arrêté à Damas: *FGrH* II A, 90 NIKOLAOS VON DAMASKOS, F. 19 (30), p. 341 = JOSEPHVS, *A.J.* I 159 (EUSEB. *PE* IX 16 p. 417 C): Νικόλαος δὲ ὁ Δαμασκηνὸς ἐν τῇ δ τῶν Ἱστοριῶν λέγει οὕτως· Ἀβράμης ἐβασίλευσεν <Δαμασκοῦ>, ἔπηλυς σὺν στρατῷ ἀφιγμένος ἐκ τῆς γῆς τῆς ὑπὲρ Βαβυλῶνος Χαλδαίων λεγομένης. μετ' οὐ πολὺν δὲ χρόνον μεταναστὰς καὶ ἀπὸ ταύτης τῆς χώρας σὺν τῷ σφετέρῳ λαῷ εἰς τὴν τότε μὲν Χαναναίαν λεγομένην, νῦν δὲ Ἰουδαίαν μετῴκησε,. . . τοῦ δὲ Ἀβράμου ἔτι καὶ νῦν ἐν τῇ Δαμασκηνῇ τὸ ὄνομα δοξάζεται, καὶ κώμη δείκνυται ἀπ' αὐτοῦ Ἀβράμου οἴκησις λεγομένη.

[2] *RE*, s.v. *Damascenus* (*Iuppiter*), vol. 4 (1901), col. 2035 [CUMONT].

naturellement l'épouse mortelle du roi; l'auteur prend soin de nous expliquer sa divinisation progressive par un processus cher aux adeptes de l'évhémérisme: la transformation en culte des hommages rendus aux rois décédés sur le lieu de leur tombeau, qui apparaît dès lors comme leur premier sanctuaire.[1]

2. Damâs et Dionysos

F 2 A son tour, l'*Etymologicon Magnum* met en scène un roi éponyme de la ville, sous le nom de Damâs. Le récit est fondé sur une étymologie fantaisiste du mot Δαμασκηνή qui viendrait de Δαμᾶς et de σκηνή.[2]

L'association de Damâs et de Dionysos n'est sans doute pas fortuite: ce dieu a joui d'une grande popularité dans la Syrie hellénisée, comme en font foi de nombreux témoignages épigraphiques et archéologiques; Stéphane de Byzance rapporte encore deux autres récits mythologiques associant ces deux personnages à l'occasion de la fondation de la ville;[3] le passage du dieu par la Syrie lors de son expédition en Ethiopie est attesté aussi par Apollodore, Nonnos et d'autres.[4] Ses relations avec le culte d'Atargatis sont mentionnées par le *De dea Syria*, selon lequel d'aucuns attribuent à Dionysos la fondation du temple de Hiérapolis ainsi que l'érection des phalloi dressés dans les propylées de celui-ci.[5] L'intervention de ce dieu se justifie mieux encore si l'on se souvient de ce que le culte syrien de Dionysos recouvre souvent celui d'anciennes divinités indigènes.[6] Mais aussi longtemps qu'il

[1] *Cf.* Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, pp. 373-376.

[2] *Cf.* p. 111, n. 2.

[3] Stephanvs Byzantivs, *Ethnica*, s.v. Δάμασκος.

[4] Apollodorvs, *Bibliotheca*, 3, 5, 1; Nonnos, *Dionysiaca, libri* 40-42.

[5] Lvcianvs, *De dea Syria* 16 (Iacobitz, vol. 3, p. 347): ἀνδάνει δέ μοι τὰ λέγουσι τοῦ ἱροῦ πέρι τοῖσιν Ἕλλησιν τά πολλὰ ὁμολογέοντες, τὴν μὲν θεὸν Ἥρην δοκέοντες, τὸ δ' ἔργον Διονύσου τοῦ Σεμέλης ποίημα· καὶ γὰρ δὴ Διόνυσος ἐς Συρίην ἀπίκετο κείνην ὁδὸν τὴν ἦλθεν ἐπ' Αἰθιοπίην. καὶ ἔστι πολλὰ ἐν τῷ ἱρῷ Διονύσου ποιητέω σήματα, ἐν τοῖσι καὶ ἐσθῆτες βάρβαροι καὶ λίθοι Ἰνδοὶ καὶ ἐλεφάντων κέρεα, τὰ Διόνυσος ἐξ Αἰθιόπων ἤνεικε, καὶ φαλλοὶ δὲ ἑστᾶσιν ἐν τοῖσι προπυλαίοισι δύο κάρτα μεγάλοι, ἐπὶ τῶν ἐπίγραμμα τοιόνδε ἐπιγέγραπται, « τούσδε φαλλοὺς Διόνυσος Ἥρῃ μητρυιῇ ἀνέθηκα. »

[6] On trouvera un exposé sommaire de cette question dans: Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, pp. 63-64.

n'existera pas d'étude d'ensemble de cette question, il nous sera impossible de proposer une interprétation de son rôle dans le culte de la Déesse Syrienne.

3. Conclusion

Dans l'état actuel de la recherche, l'intérêt de ces deux textes tient dans le fait qu'ils sont les seuls à parler du culte d'Atargatis à Damas: ils présentent celle-ci comme la première déesse honorée dans la ville, et la considèrent donc probablement comme la principale divinité féminine du panthéon damascénien.

VII. SÉRIE G

HÉRA - ATARGATIS À RESSAINA

G 1 (n° *66*): AELIANVS, *Historia animalium* 12, 30.

Selon ÉLIEN, les Syriens qui habitaient à la source du fleuve Aborrhas racontaient une histoire selon laquelle Héra se serait baignée dans cette source après son mariage avec Zeus. L'endroit exhalait depuis lors une odeur délicieuse et, dans la source, on voyait nager des poissons apprivoisés.

Robertson SMITH avait pensé que les noms de Zeus et d'Héra devaient recouvrir ceux de deux divinités araméennes locales. Aussi les identifia-t-il d'emblée avec Bêl et Atargatis,[1] sans faire d'autre commentaire, ni justifier cette position qui est loin de s'imposer comme une évidence, puisqu'aussi bien le mythe en question appartient également à la tradition grecque.[2] Par ailleurs, les savants se sont peu préoccupés de cette notice d'ÉLIEN et n'ont jamais, semble-t-il, cherché à confronter ce témoignage littéraire avec les données archéologiques, ni à utiliser ce texte pour l'histoire du culte syrien.

1. HÉRA

L'identification d'Héra et d'Atargatis est généralement étayée par les arguments suivants: d'une part, l'auteur du *De dea Syria* lui aussi traduit par le nom d'Héra celui de la déesse d'Hiérapolis; d'autre part, la source, localisée en Syrie, contient des poissons apprivoisés apparemment consacrés à la déesse. Cependant quelques indices permettent en outre de supposer que le mythe d'allure grecque présenté par ÉLIEN travestit un ancien mythe indigène. Car, à examiner le texte attentivement, on s'aperçoit que les seuls éléments indubitablement grecs qu'il renferme sont les noms de Zeus et d'Héra, mais que le trait proprement original du récit

[1] R. SMITH, *Die Religion der Semiten*, p. 133.
[2] Voir le récit du bain d'Héra, chez PAUSANIAS 2, 38, 2-3.

hellénique, c'est-à-dire le pouvoir régénérateur du bain permettant à Héra de retrouver annuellement sa virginité, est passé sous silence. Ici, le bain post-nuptial peut donc être compris jusqu' à preuve du contraire comme l'ablution qui suit normalement l'union sexuelle, sans qu'il faille nécessairement parler, comme GINOUVÈS, de passage de la déesse-mère à la déesse-vierge.[1]

De plus, on sait qu'à Hiérapolis de Syrie on procédait annuellement à une *lauatio* des objets du culte, y compris les statues des dieux.[2] Ce rite de la *lauatio*, qui apparaît le plus souvent comme la réactualisation d'un bain pris par la divinité,[3] est commun à plusieurs cultes orientaux et n'est pas un élément importé de Grèce. Le culte hiérapolitain connaissait probablement lui aussi une tradition mythologique relative au bain de la déesse.

Ainsi, les qualités de la source du Aborrhas et les «descentes à l'étang» pratiquées à Bambycé apparaissent comme des éléments complémentaires qui furent peut-être justifiés par un même récit mytholohique originel dont nous n'avons ici qu'une forme hellénisée.[4]

Nous ne saurions dire quelles furent les sources de ce passage d'ÉLIEN, et ne pouvons donc en tirer aucune information chronologique précise. Toujours est-il qu'avant l'année 235, date de la mort de l'auteur, il dut exister à la source du Aborrhas un lieu de culte de la Déesse Syrienne.

[1] GINOUVÈS, *Balaneutikê*, p. 289.

[2] LVCIANVS, *De dea Syria* 46-47 (IACOBITZ, vol. 3, p. 360): 46. βάθος δὲ τῆς λίμνης πολλόν. . . . 47. γίγνονται δὲ αὐτόθι καὶ πανηγύριές τε μέγισται, καλέονται δὲ ἐς τὴν λίμνην καταβάσιες, ὅτι ἐν αὐτῇσιν ἐς τὴν λίμνην τὰ ἱρὰ πάντα κατέρχεται, ἐν τοῖσιν ἡ Ἥρη πρώτη ἀπικνέεται τῶν ἰχθύων εἵνεκα, μὴ σφέας ὁ Ζεὺς πρῶτος ἴδηται· ἦν γὰρ τόδε γένηται, λέγουσιν ὅτι πάντες ἀπόλλυνται. καὶ δῆτα ὁ μὲν ἔρχεται ὀψόμενος, ἡ δὲ πρόσω ἱσταμένη ἀπέργει τέ μιν καὶ πολλὰ λιπαρέουσα ἀποπέμπει.

[3] GINOUVÈS, *Balaneutikê*, pp. 283-298.

[4] On le trouve par exemple dans les cultes d'Aphrodite paphienne, de Cybèle et d'Artémis d'Éphèse: *cf.* GINOUVÈS, *Balaneutikê*, *loc. laud.* On rapprochera également la bonne odeur qui s'exhale de la source et le parfum qui accueillait le visiteur au temple d'Hiérapolis: cf. LVCIANVS, *De dea Syria* 30 (IACOBTIZ, vol. 3, p. 355): ἀπόζει δὲ αὐτοῦ ὀδμὴ ἀμβροσίη ὁκοίη λέγεται τῆς χώρης τῆς Ἀραβίης, καί σοι τηλόθεν ἀνίοντι προσβάλλει πνοιὴν κάρτα ἀγαθήν, καὶ ἢν αὖτις ἀπίῃς, οὐδαμὰ λείπεται, ἀλλά σευ τά τε εἵματα ἐς πολλὸν ἔχει τὴν πνοιὴν καὶ σὺ ἐς πάμπαν αὐτῆς μεμνήσεαι.

2. La source du Khabour

L'endroit peut d'ailleurs être localisé avec une certaine précision: le Aborrhas des anciens, l'actuel Khabour, est un affluent de l'Euphrate qui prend sa source sur le flanc du Mont Masius, dans la chaîne montagneuse occupée actuellement par les Kurdes (vol. I, 1 carte). Cette chaîne constitue une frontière naturelle entre la Syrie du Nord et le plateau anatolien. La rivière traverse ensuite toute la haute Mésopotamie, du Nord au Sud, pour se jeter dans l'Euphrate à la hauteur de l'ancienne Circesium. En principe, la détermination de la source, déjà effectuée par Ptolémée, est correcte: en hiver, des torrents descendent des montagnes vers Viranşehir pour former le Djirjib Abou Daradj qui deviendra plus loin le Khabour. Mais durant l'été, cette petite rivière est à sec, tandis que l'affluent de l'Euphrate continue d'être alimenté par plus d'une centaine de sources qui sont toutes rassemblées aux environs de la bourgade de Ras el Aïn (la tête de la source), à la frontière syro-turque actuelle, sur le site de la ville antique de Ressaina.[1] A la limite méridionale de la ville se forme un étang qui se déverse vers le Sud et constitue ainsi une seconde «source du Khabour», qui ne tarit pas, et se trouve en pays de plaine. C'est cet endroit que la *carte Peutinger*[2] connaît sous le nom de *fons Scabore* (pour *fons Cabore*),[3] et sans doute est-ce à celui-ci qu' Élien fait allusion, plutôt qu'aux sources montagnardes, qui sont en dehors des grandes routes, et auprès desquelles ne se trouve aucun site d'habitat de quelque étendue. (vol. I, 2 carte 1).

La région des «sources du Khabour» a été occupée sans interruption depuis le 3e millénaire.[4] A l'époque romaine, Ressaina est une ville étape à peu près à mi-chemin entre Harran et Nisibe et un carrefour de plusieurs autres routes; en partant de Ressaina, on peut joindre vers le Nord-Est Tigranocerta, vers le Sud-Est Singara et Hatra.[5] Or à cette époque, le culte d'Atargatis est attesté

[1] Cette description des sources du Khabour est faite d'après von Oppenheim, *Tell Halaf*, pp. 42-43.

[2] *Sectio* XI, 4.

[3] *RE*, s.v. *Aborras*, vol. 1 (1894), col. 107 [Fraenkel].

[4] von Oppenheim, *Tell Halaf*, pp. 44-90.

[5] *Cf.* Dussaud, *Topographie de la Syrie antique et médiévale*, p. 497 et carte XV; voir aussi Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, carte II.

à Édesse,[1] à Harran,[2] à Nisibe [3] et à Hatra;[4] Ressaina se trouve donc sur la route de diffusion du culte, qui part d'Hiérapolis et traverse la haute Mésopotamie, pour descendre ensuite vers Hatra, non loin des rivages du Tigre.

Par ailleurs, les documents assyriens cunéiformes retrouvés dans les fouilles de Tell Halaf donnent Hadad et Ishtar comme les principaux dieux de la région.[5] Par la suite, un document araméen mentionnera encore le nom d'Hadad,[6] qui était en d'autre villes le parèdre d'Atargatis, et dont les Grecs ont traduit le nom par celui de Zeus.[7] Il y a donc de bonnes chances pour que la déesse de Ressaina, cité qui appartint toujours aux Araméens,[8] soit véritablement Atargatis. L'affirmation d'ÉLIEN selon laquelle ce sont des Syriens qui racontent le mythe tendrait encore à le confirmer.

3. CONCLUSION

Dans ces conditions, le témoignage d'ÉLIEN devient plus utile à l'historien des religions qu'il n'y paraissait d'abord: il fait allusion à un site précis, que nous avons pu identifier, sur la route de diffusion du culte de la déesse. Nous pouvons dès lors supposer l'existence d'un sanctuaire d'Atargatis à Ressaina avant le 3e siècle après J.-C., sanctuaire dont la source voisine constituait le bassin sacré. L'existence de ce bassin se justifie, non pas comme à Ascalon par un *katapontismos* violent, mais par une baignade délibérée de la déesse. On en déduira, ce qui est peut-être plus important encore, que les adeptes du culte d'Atargatis étaient loin de se représenter l'origine de ce dispositif cultuel de manière univoque.

[1] BARDESANE, *Livre de la loi des contrées* 45.
[2] JACQUES DE SAROUG, *Discours sur la chute des idoles* 54.
[3] MOÏSE DE KHORÈNE, *Histoire d'Arménie* 37 (*FHG*, vol. 5, p. 326).
[4] *Cf.* SAFAR, Inscriptions of Hatra, pp. 7-20, et PIRENNE, *La religion* de Hiérapolis de Syrie . . . , pp. 288-299.
[5] Ces documents ont été publiés dans: von OPPENHEIM, *Tell Halaf*, app. V, pp. 356-357.
[6] VON OPPENHEIM, *Tell Halaf*, p. 361.
[7] *Cf.* LVCIANVS, *De dea Syria* 31.
[8] LLOYD, *Early Anatolia*, p. 158.

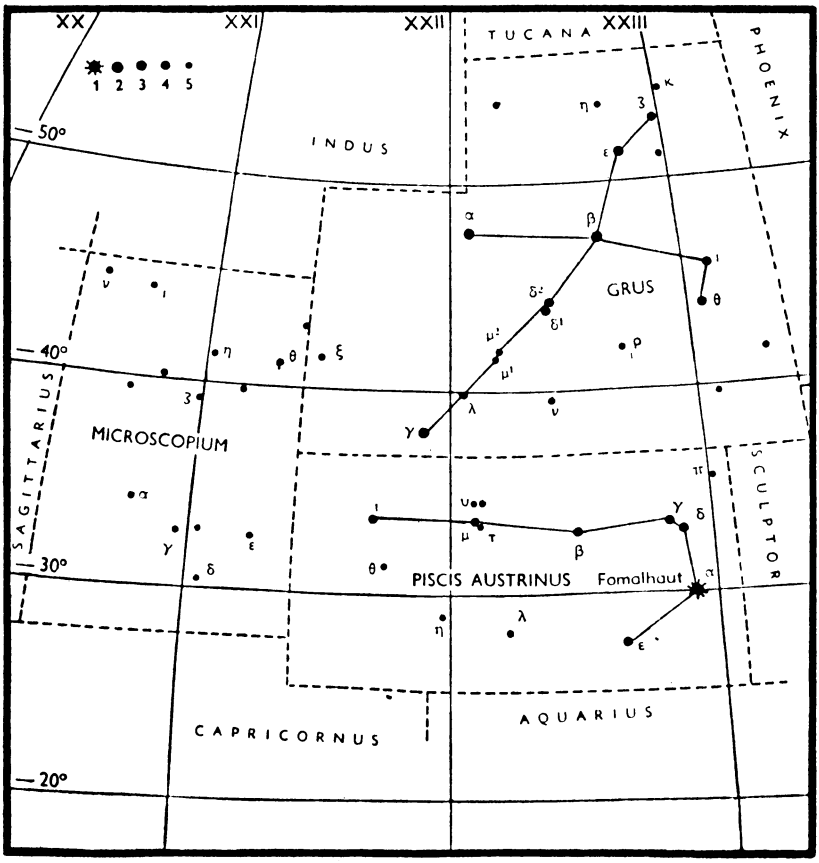


Fig. 3. La constellation du Poisson Austral

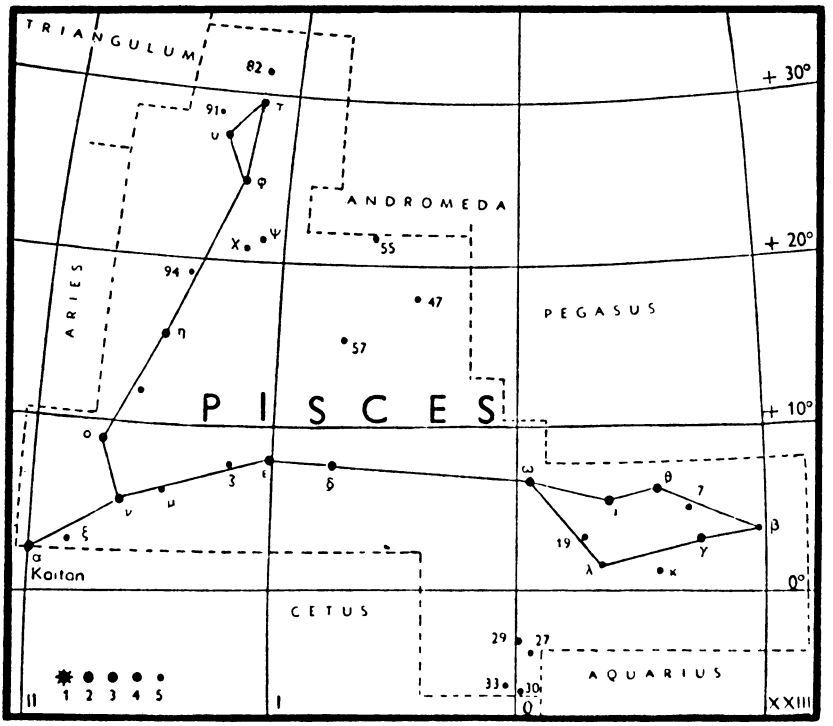


Fig. 4. La constellation des Poissons zodiacaux

VIII

CONCLUSION

Le groupement des mythes en familles à partir du contenu de chaque récit s'est révélé à l'analyse parfaitement opérant. L'examen de détail a non seulement confirmé l'existence de liens d'interdépendance entre les textes de certaines familles, mais a fait apparaître également des relations peu perceptibles au premier abord. L'étude des trois premières séries a montré comment l'ensemble des récits de métamorphose en poisson et de sauvetage par les poissons, que l'héroïne en fût Dercéto, Aphrodite ou Vénus, dérivait en définitive d'un chapitre des *Persica* de CTÉSIAS. Au terme de la recherche, nous pouvions conclure à l'indépendance réciproque des séries A et B, alors que les textes de la série C s'avéraient être une simple transposition de ceux de la série B: l'écheveau constitué par les fables astronomiques du Poisson Austral et des Poissons zodiacaux, que d'aucuns avaient qualifié d'inextricable, se voyait ainsi démêlé. De plus, l'histoire du mythe à travers la tradition littéraire se dessinait avec plus de clarté: le récit même de CTÉSIAS apparut comme une construction artificielle déjà bien différente du mythe qui avait dû être raconté à Ascalon, et plusieurs de ses remaniements successifs se montrèrent liés à une revalorisation religieuse du récit sous l'influence de la doctrine stoïcienne et de l'astrologie.

Le cas de la «nativité» de la Déesse Syrienne (série D) se présentait différemment. La *Sphaera Graecanica* de NIGIDIUS FIGULUS se définit très vite comme la source commune de cette tradition; l'aide de la phénoménologie permit de reconnaître à l'intérieur de cette fable astronomique la présence d'un mythe authentique et de confirmer les origines orientales de ce dernier, sans qu'il fût pour autant possible de l'insérer dans des limites chronologiques précises.

Les témoignages lydiens groupés dans la série E se prêtaient moins encore à une recherche des sources. Toutefois, en soumettant

ces textes à une critique approfondie, nous avons pu constater qu'ils avaient été rédigés ou remaniés tardivement, apporter des précisions nouvelles sur les personnalités mal connues de Mopsos et d'Ichthys et aboutir à une meilleure compréhension des prétendus rapports entre Lydiens et Syriens dont ces récits font état.

Pour ce qui est des mythes d'origine damascénienne, la question des sources fut seulement évoquée au passage. Rédigées sans doute vers la fin de l'époque hellénistique et sans grande valeur du point de vue de la mythologie proprement dite, ces deux brèves relations permirent d'évaluer l'importance du culte d'Atargatis à Damas.

L'examen du texte d'ÉLIEN confirma l'identification de la Déesse Syrienne et de l'Héra honorée à la source du Khabour. La localisation précise du lieu mentionnée par ÉLIEN permit ensuite de situer une nouvelle ville-étape sur la route de diffusion du culte d'Atargatis vers l'Est et de supposer l'existence en ce lieu d'un sanctuaire de la déesse.

Tel est le bilan général de l'enquête que nous avons menée sur les sources mythographiques grecques et latines relatives au culte d'Atargatis. Bien des points demandent encore à être précisés et certaines de nos conclusions conserveront leur statut hypothétique jusqu'au jour où le progrès de la recherche viendra les confirmer ou les infirmer. Par l'introduction d'un certain ordre logique dans une matière dont la confusion n'était pas la moindre difficulté, nous espérons cependant avoir fait progresser l'étude du culte de la Déesse Syrienne.

APPENDICE

L'ATTRIBUTION DES SCHOLIES DES PHÉNOMÈNES A THÉON D'ALEXANDRIE [1]

Le nom de THÉON apparaît quatre fois dans nos sources:

1. *L'Ambrosianus C 263 inf.* (15e siècle) donne à une notice biographique sur ARATOS (= VITA III) le titre suivant: Γένος 'Αράτου Θέωνος 'Αλεζανδρέως

2. Le *Laurentianus XXVIII 44* (15e siècle) donne pour titre aux scholies: 'Εκ τῆς εἰς τὰ τοῦ 'Αράτου Φαινόμενα Θέωνος ἐξηγήσεως ἐκλογαὶ διορθωθεῖναι παρὰ τοῦ σοφωτάτου μοναχοῦ κυρίου Μαξίμου τοῦ Πλανούδη.

3. Le *Parisinus Graecus 2842* (daté de 1475) porte, en tête des scholies: Θέωνος τοῦ μαθηματικοῦ ἐξήγησις τῶν 'Αρατείων Φαινομένων

4. L'édition aldine de 1488 indique en subscription: τέλος τῶν τοῦ 'Αράτου Φαινομένων καὶ Διοσημιῶν καὶ τῶν τοῦ Θέωνος σχολίων.

Une première observation concernera le travail de PLANUDE: ce dernier établit, au début du 14e siècle, une nouvelle édition de l'ouvrage d'ARATOS et des divers morceaux qui l'accompagnaient habituellement, en se basant, selon MARTIN, sur un ancien exemplaire retrouvé de l'édition Φ, analogue à celui qui servit de modèle à l'*Aratus Latinus*.[2] Cette édition donna naissance à une classe de manuscrits à laquelle appartiennent l'*Ambrosianus* et le *Laurentianus* mentionnés ci-dessus. Notons par ailleurs que parmi plus d'une dizaine de planudéens, ces deux manuscrits sont les seuls à citer le nom de THÉON.

Un autre manuscrit planudéen, le *Butlerianus 11.886* donne sans attribution le texte de la VITA III et celui des *Scholies*, bien qu'il

[1] Cet appendice est fondé essentiellement sur les données fournies par MARTIN, *Histoire du texte d'Aratos*, chap. V: Théon d'Alexandrie, pp. 196-199.

[2] Pour le travail de PLANUDE, *cf.* MARTIN, *Histoire du texte d'Aratos*, *l.l.*, et pp. 51-52, et 247-255.

dérive de la même source que l'*Ambrosianus* pour la notice biographique, et de la même source que le *Laurentianus* pour ce qui est des *Scholies*. Il s'ensuit ou bien que l'ancêtre commun de ces trois manuscrits présentait l'attribution à THÉON, éliminée dans le *Butlerianus*, ou bien qu'il faut regrouper l'*Ambrosianus* et le *Laurentianus*, et voir dans la mention de THÉON qui leur est propre une innovation de leur modèle commun.

Quant au nom de THÉON le mathématicien (c'est-à-dire l'astronome) qui figure dans le *Parisinus 2842*, il y fut apposé par une seconde main, probablement celle d'un des propriétaires du manuscrit: en effet, le verso du dernier feuillet porte, écrits de la même main, les mots ἕκτορος σκαζάνου. Cette mention de THÉON est un cas unique dans les manuscrits non-planudéens. En outre, MARTIN affirme que l'édition aldine des *Phénomènes* et des *Scholies* fut établie à partir d'un proche parent de ce dernier manuscrit. Il n'est donc pas exclu que cette édition ait hérité, d'une manière ou d'une autre, de l'attribution ajoutée par le propriétaire du *Parisinus*, qui pourrait l'avoir reprise lui-même au groupe des planudéens. Il se peut donc que nos quatre mentions de THÉON dérivent toutes d'une source unique du 14e ou du 15e siècle, dépendant indirectement du travail de PLANUDE.

Il y a plus encore: l'*Ambrosianus C 263 inf.* contient un ouvrage qui revient authentiquement au THÉON astronome du 4e siècle et qui porte le titre suivant: Θέωνος Ἀλεξανδρέως λογικὴ ἔφοδος εἰς τοὺς προχείρους κανόνας τῆς ἀστρονομίας. Remarquons que la VITA III présente cette attribution sous la même forme: Θέωνος Ἀλεξανδρέως.[1]

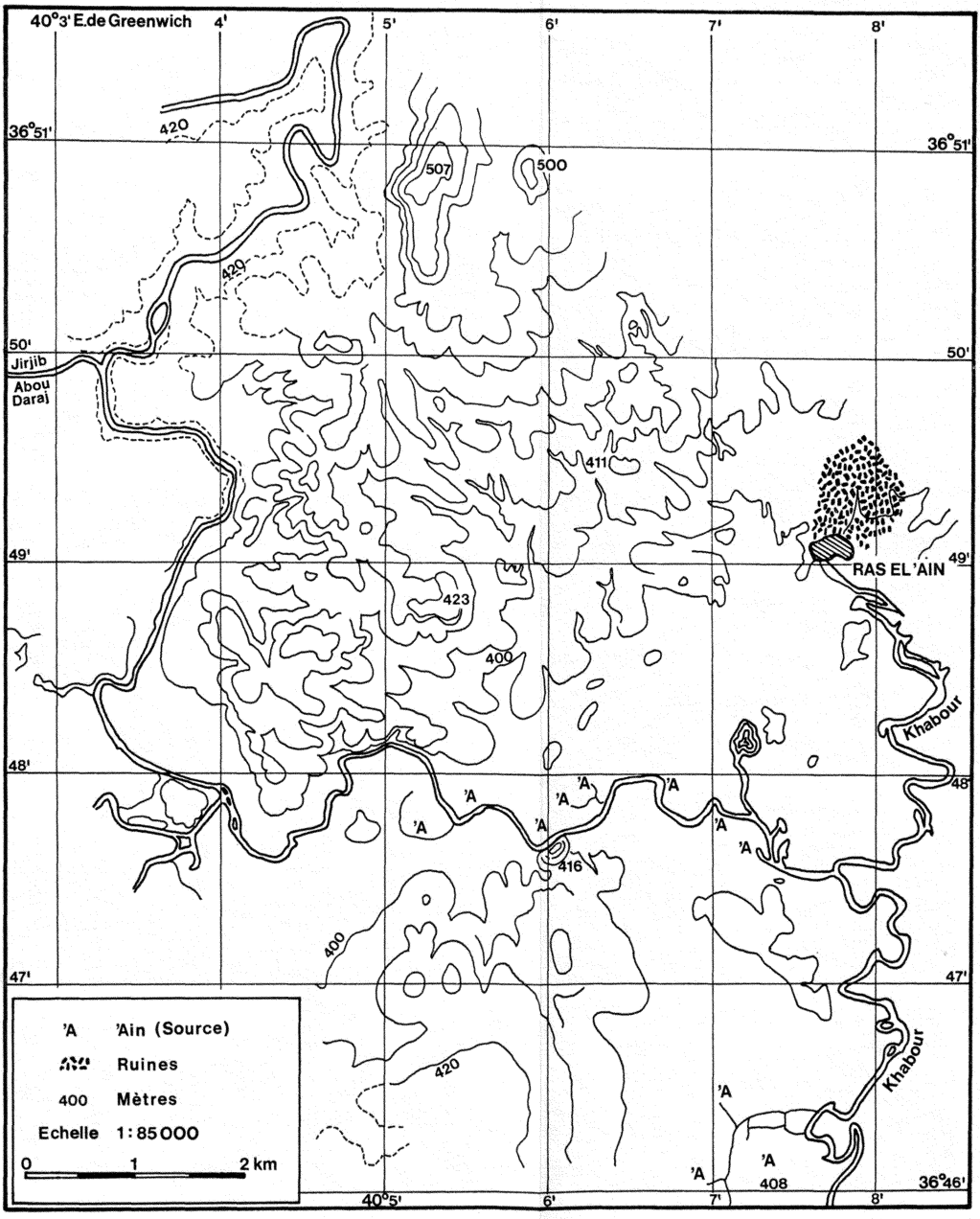
On peut dès lors conjecturer que, dans un ancêtre perdu de l'*Ambrosianus* et du *Laurentianus*, le nom de THÉON fut transposé de l'ouvrage d'astronomie à la notice biographique du poète astronome et aux *Scholies* des *Phénomènes*, morceaux qui, jusque là, seraient restés anonymes. On comprendrait du même coup pourquoi l'auteur de l'attribution découverte dans le *Parisinus 2842* affirme qu'il s'agit de THÉON le mathématicien.

De plus, suivant MARTIN, l'attribution des *Scholies* et de la

[1] MARTIN, *Histoire du texte d'Aratos*, p. 51.

VITA III à un certain THÉON remonterait, par delà le travail de PLANUDE, à une ancienne édition d'ARATOS. Or, cette attribution n'apparaît que dans deux manuscrits planudéens sur plus d'une dizaine, et l'*Aratus Latinus*, sensé être le témoin le plus complet de cette édition, ne la présente pas non plus.

Dans de telles conditions d'incertitude, sans nier pour cela l'antiquité de certaines couches des *Scholies*, il est permis de se demander si la polémique soulevée sur la question de l'attribution de la VITA III et des *Scholies* à l'un ou l'autre THÉON a encore vraiment un sens.



Ras el Aïn et les sources du Khabour (d'après von OPPENHEIM, p. 15)